PAUL HÄBERLIN

ALLGEMEINE AESTHETIK

Digitized by Google

Digitized by Google
OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

Digitized by Google

Digitized by Google

Allgemeine Aesthetik

Digitized by Google

Digitized by Google

ALLGEMEINE AESTHETIK

von

PAUL HÄBERLIN
ord. Prof. an der Universität Basel

Kober'sche Verlagsbuchhandlung
Basel und Leipzig 1929

Digitized by Google

B#39
.L43

Copyright 1929 by
Kober'sche Verlagsbuchhandlung, Basle-Leipsig
printed in Switzerland.

Buchdruckerei Werner-Riehm, Basel.

Digitized by Google

Vorwort.

Philosophie dokumentiert dadurch, daß sie es überall mit der Sinnfrage zu tun hat, ihren Ursprung aus der Problematik des Lebens. Denn die Sinnfrage setzt Lebens-Unsicherheit voraus und ist nichts anderes als der theoretische Ausdruck der also gelebten Problematik. Daher ist auch der Gegenstand der Philosophie zunächst das problematische Leben, das Leben in seiner Problematik. An dieses Leben wird die Sinnfrage vor allem gestellt; sie ist die Frage an das in sich fragwürdige Leben, ob sie als Frage nach dem wahrhaft Guten oder als Frage nach dem wahren Wesen der Dinge erscheine. So ist Philosophie als Ethik oder als Metaphysik zunächst Theorie des problematischen Lebens.

Aber gerade im ernsthaften Verfolg ihrer Ergründungsfrage stößt sie notwendig auf eine Domäne des Lebens, welche ihr Staunen dadurch erregt, daß sie selbst nichts von Problematik weiß. Die Philosophie des problematischen Lebens stößt im Leben selbst auf Grenzen der Problematik. Sie entdeckt damit eine Seite des Lebens, welche in sich nicht fragwürdig ist. Das ist die ästhetische Seite des Lebens. Das ästhetische Leben ruht auf eine merkwürdige Weise in sich selbst, ohne Zweideutigkeit, ohne innere Unsicherheit, ohne Problematik und ohne Sinnfrage. Es ist sich selbst genug, so wie es ist, im Gegensatz zur inneren Fragwürdigkeit jener Seite des Lebens, aus welcher Philosophie stammt und deren Ergründung ihr näheres Anliegen war.

Mit dieser Entdeckung sieht Philosophie sich vor eine ganz neue Aufgabe gestellt. Galt bisher ihr Bemühen der Sinnfindung für das in sich Zweifelhafte und Fragwürdige, das eben als solches selber nach einem Sinn verlangte, so muß sie jetzt ihre Sinnfrage an ein Leben stellen, welches in seiner neugefundenen Domäne gar kein Bedürfnis nach

748293

Digitized by Google

Lösung von Rätseln noch sinnhafter Überwindung von inneren Widersprüchen besitzt. Die Frage wird nun zur Frage nach dem Sinn eines in sich selber sinnfremden Lebens, genauer noch: nach dem Sinn des ganzen Lebens, welches einerseits in sich selbst zweideutig und also sinnbedürftig ist und welches doch zugleich, auf der andern Seite, aller Sinnfrage und aller Lösungsbedürftigkeit ferne steht.

Damit ist die Wendung der Philosophie zur Ästhetik angedeutet. In ihrer ganzen Bedeutung kann die Aufgabe der Ästhetik erst im Laufe der Untersuchung selber geschildert werden. Es ist aber jetzt schon ersichtlich, daß durch Ästhetik die ganze „Philosophie des problematischen Lebens" eine Überprüfung erfahren muß, welche ihre eventuellen Ergebnisse zwar nicht umzustoßen braucht, aber doch notwendig ergänzen muß. Der Autor hofft, daß durch diese Ergänzung manches Unbehagen zerstreut werde, welches die Leser der früheren Schriften dieser philosophischen Reihe („Das Gute" und „Das Geheimnis der Wirklichkeit") angesichts der dort notwendigen Betonung des problematischen Charakters aller Wirklichkeit empfunden haben mögen. Er freut sich darauf, den Schein zu zerstören, als machte er den verbreiteten Fehler der Philosophie mit: das ästhetische Leben in seiner Eigenart und seinem Eigenrecht zu vernachlässigen oder es durch künstliche Einbeziehung in das problematische Leben moralisierend zu vergewaltigen.

Die philosophische Ästhetik, welche hier vorgelegt wird, will allgemeine und nicht spezielle Ästhetik sein. Sie will die Grundfrage klären, ohne die Anwendung in die einzelnen Gebiete oder Äußerungen des ästhetischen Lebens hineinzutragen. Die Abgrenzung zwischen dieser allgemeinen und einer speziellen Ästhetik ist allerdings notwendigerweise unsicher, und jedenfalls bliebe manches in der Behandlung der Grundfrage unverständlich, wenn nicht immer wieder auf einzelne Phänomene des konkreten und differenten ästhetischen Lebens hingewiesen würde. Darum mußte den Ausführungen des III. und IV. Teils ein verhältnismäßig großer Raum gewährt werden, — Ausführungen, welche da und dort von der allgemeinen zur speziellen Ästhetik hinüberleiten.

Basel, Weihnachten 1928.

Paul Häberlin.

Digitized by Google

Inhalt.

I. Das Phänomen. Seite

1. Das ästhetische Erlebnis und die Schönheit 9
2. Das ästhetische und das moralische Interesse 19
3. Das ästhetische Objekt und seine Schönheit 40

II. Das Wesen.

1. Das Problem der Ästhetik 57
2. Die Wirklichkeit des ästhetischen Lebens 78
3. Die Fraglosigkeit des Daseins 97

III. Das ästhetische Leben.

1. Der Ursprung und das Verhältnis zum Moralischen 114
2. Über den Geschmack 133
3. Die stoffliche Gebundenheit 152
4. Zur Charakterologie 182

IV. Die Kunst.

1. Das ästhetische Handeln 208
2. Das festliche Leben und die Kunst 231
3. Das Werk 258

V. Der Sinn.

1. Die Überwindung des moralischen Standpunktes 288
2. Das ästhetische und das religiöse Leben 305

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

I. Das Phänomen.

1. Das ästhetische Erlebnis und die Schönheit.

Es erscheint zunächst ganz unmöglich, allgemein zu bestimmen, was Schönheit sei, oder worin die Schönheit eines schönen Gegenstandes bestehe. In der Tat wäre — warum, das wird sich später zeigen — dreierlei völlig aussichtslos: erstens der Versuch, überhaupt in gegenständlichen Merkmalen auszudrücken, was Schönheit sei, zweitens das Unternehmen, zu bestimmen, was tatsächlich allgemein schön gefunden werde, und drittens der Anspruch, einen Begriff oder einen Kanon aufzustellen, welchem sachlich die Bedeutung einer Norm der Schönheit zukäme. So scheint Schönheit etwas objektiv überhaupt nicht zu bestimmendes, etwas rein Subjektives und von Fall zu Fall Verschiedenartiges zu sein.

Und doch meinen wir alle, die wir von Schönheit sprechen, nicht etwas in sich Unbestimmtes noch auch nur für uns Verschiedenartiges. Jeder kann zwar etwas anderes schön finden, und die Beschaffenheit dessen, was er schön findet, kann sogar unverträglich sein mit den Merkmalen dessen, was dem andern schön ist. Aber jeder kann doch verstehen, was der andere sagen will, wenn er „schön" sagt. Er kann verstehen, was dem andern schön *bedeutet*. Wir können das Erlebnis oder doch die Erlebnisweise verstehen, welche dort vorliegt, wo ein anderer Schönheit empfindet, — ganz abgesehen von allen qualitativen Bestimmtheiten dessen, was ihm schön ist. Indem wir aber verstehen, bekunden wir zugleich, daß jene Erlebnisweise uns bekannt ist. Wir bekunden, daß es eine uns gemeinsame Art des Erlebens gibt. Wir meinen bei aller Differenz des Geschmackes, trotz allen Unterschieden in der Beschaffenheit dessen, was jeder von uns schön findet, — wir meinen, wenn wir *Schönheit* meinen, nicht verschiedenes, sondern dasselbe, im Sinne der Erlebnis-Übereinstimmung.

Digitized by Google

Und hier muß darum der Versuch einsetzen, zu bestimmen, was Schönheit sei. Wenn wir alle dasselbe meinen, so kann es eine lösbare Aufgabe sein, allgemein zu bestimmen, was wir meinen, wenn wir von Schönheit sprechen. Wir wollen versuchen, es uns bewußt zu machen.

Sicher meinen wir ein beglückendes Erlebnis. Aber das aesthetische Glück ist von besonderer Art. Es gibt, im Zusammenhang des tätigen Lebens, ein Glück des Tuns oder der Tätigkeit selber, und dann ein Glück des Erfolges. Aber beides meinen wir nicht, wo von Schönheit die Rede ist. Die ästhetische Befriedigung hat den Charakter des ohne Zutun Empfangenen, des Gegebenen, ja des überraschenden Geschenkes. Sie ist nicht Glück der Produktion, sondern Glück der Rezeption, wenn man so sagen darf, Glück im puren Erlebnis.

Damit ist nicht gemeint, daß wir passiv seien. Wir sind überhaupt niemals passiv, und insbesondere liegt in dem, was wir Empfangen oder Erleben nennen, immer ein Verhalten von unserer Seite, eine bestimmte Art von Aktivität. Allerdings nicht eine produktive, wohl aber eine rezeptive Aktivität. In diesem Ausdruck ist kein innerer Widerspruch. Um entgegenzunehmen und entgegennehmen zu können, müssen wir in ganz bestimmter Weise uns verhalten oder einstellen, eben nicht produktiv auf den Gegenstand losgehend, sondern zurückhaltend und uns der Anregung öffnend. Passivität, — wenn es im Leben so etwas gäbe — hieße nicht nur Unproduktivität, sondern auch Unfähigkeit zur Rezeption.

Wo wir von Schönheit sprechen, da kommt uns etwas entgegen, und wir nehmen es freudig auf. Aber nicht alles, was uns „entgegenkommt", nennen wir deshalb, weil es uns entgegenkommt, schön. Nicht alles ist schön, was wir mit Befriedigung entgegennehmen. Es gibt beglückendes Erleben, das nicht ästhetisches Erleben ist. Der Unterschied, der hier zu machen ist, wird vielleicht vorläufig am ehesten klar, wenn man dem Schönen das Angenehme gegenüberstellt. Freilich: wenn wir *alles* Entgegenkommende und mit Befriedigung Entgegengenommene als angenehm bezeichnen, dann fällt auch das Schöne unter den Begriff des Angenehmen. Aber es gibt verschiedene Arten dieser Angenehmheit, und auf ihre Unterscheidung kommt es hier gerade an. Nicht alles Angenehme ist schön. Es gibt eine spezifische Art des Angenehmen, die wir gerade nicht meinen, wenn wir schön sagen. Im Begriff

Digitized by Google

der Schönheit schließen wir das nur Angenehme aus. Wir haben zu untersuchen, worin sich von diesem spezifisch Angenehmen das ästhetisch „Angenehme", also das Schöne, unterscheidet.

Ohne weiteres fällt auf: angenehm, in jenem spezifischen Sinne, bedeutet eine (positive) Beziehung des Gegenstandes zu uns, den Erlebenden. Was wir angenehm nennen, von dem wollen wir sagen, daß es *uns* angenehm sei, für uns annehmbar, uns befriedigend. Angenehm ist, was mir paßt, was meine Genehmigung hat. Kein Mensch will damit ein sozusagen Objektives bezeichnen, ein Fürsichsein der Angenehmheit. Wir wissen, auch wo wir uns das nicht begrifflich klar gemacht hätten, sehr wohl, daß es keine für sich bestehende Angenehmheit gibt; wir *meinen* nichts für sich bestehendes, wo wir angenehm meinen. Sondern wir meinen ein befriedigendes Verhältnis zu uns. Der Wanderer findet den kühlenden Luftzug angenehm. Aber er meint damit nicht, daß die Angenehmheit der bewegten Luft innewohne oder zugehöre. Darum wundert er sich auch gar nicht, wenn andere, die im Schatten sitzen, denselben Luftzug unangenehm empfinden, oder wenn er ihm, dem Wanderer selbst, unangenehm wird, nachdem dieser eine Zeitlang sich ausgeruht hat. Wenn etwas angenehm heißt, so will das nicht mehr und nicht weniger besagen, als daß es mir gerade recht und daß es gerade mir recht ist. Sonst steht nichts hinter dem lobenden Prädikat. Wenigstens nichts, was dem Objekt zukäme. Seine Angenehmheit geht vollständig darin auf, daß es mir paßt.

Subjektiv steht allerdings etwas hinter jenem Prädikat. Nämlich mein Interesse, genauer: meine (momentane oder dauernde) *Zwecksetzung*. Denn ein zwecksetzendes Interesse von meiner Seite ist vorausgesetzt, wenn mir ein Gegenstand soll angenehm oder unangenehm sein können, und von dem Verhältnis des Gegenstandes zu der Art meiner Zwecksetzung hängt es ab, ob er angenehm oder unangenehm sei. Er ist angenehm, wenn er dieser Zwecksetzung entgegenkommt, wenn seine Wirksamkeit in die Richtung geht, welche ich mit meinem Interesse verfolge. Angenehmheit heißt Eignung für unsere Zwecke, Entgegenkommen gegen das zwecksetzende Interesse.

So ist Angenehmheit irgend eines Gegenstandes daran gebunden, daß wir von diesem Gegenstand, oder mit ihm, etwas wollen, daß wir einen Anspruch an ihn erheben, den er nun erfüllt. Träten wir nicht mit Ansprüchen an unsere Objekte

Digitized by Google

heran, so wären sie weder angenehm noch unangenehm. Erst mit jenen Ansprüchen entsteht die ganze Kategorie der Angenehmheit. Sie ist eine Kategorie des zwecksetzend-interessierten Lebens.

Eben darum ist Angenehmheit stets relativ. Denn einmal kann kein Gegenstand unsern Anspruch absolut oder restlos erfüllen, eben sofern er Gegenstand ist und also immer, bei allem Entgegenkommen, uns noch als ein Fremdes gegenübersteht. Restlose Befriedigung wäre nur möglich, wenn der Gegenstand seine Sonderexistenz gänzlich verlieren und vollständig in uns eingehen, in unsern Zwecken aufgehen könnte. Da dies in Wirklichkeit nie der Fall ist, bleibt alle Befriedigung an ihm notwendig relativ; es bleibt ein Rest des Nichtentgegenkommens, ein Rest des Widerstandes, und darum ist, was angenehm ist, stets nur mehr oder weniger angenehm. — Die Relativität hat aber noch eine andere Wurzel in der Beschaffenheit unseres zwecksetzenden Interesses selbst. Abgesehen davon, daß, wie gesagt, das Objekt nie vollkommen eine Interessen-Einheit mit uns bilden kann: unser Interesse selbst ist keine absolute Einheit. Unsere Zwecksetzung ist niemals eindeutig. Das hängt mit der Problematik unseres individuellen Daseins zusammen, auf welche an dieser Stelle nur erst hingewiesen werden kann. Jede Zwecksetzung ist in sich unentschieden, in Richtung und Gegenrichtung gespalten, gehemmt, relativiert. Daher kann uns auch ein Objekt niemals eindeutig dienlich oder nichtdienlich, angenehm oder unangenehm sein. Sofern, beispielsweise, etwas unserem erotischen Bedürfnis entgegenkommt, widerspricht es unserer Tendenz der isolierenden Selbstbehauptung, und umgekehrt. Beide Tendenzen sind aber jederzeit in uns anwesend. Und sofern ein Objekt unseren subjektiven Wünschen dient, dient es nicht unserem sittlichen Interesse, und wiederum auch umgekehrt. Subjektive Wünsche und sittliches (sachlich orientiertes) Interesse lassen sich aber in der Realität des zwecksetzenden Subjektes niemals auseinanderreißen. Kurz: so wenig unser zwecksetzendes Interesse jemals eindeutig ist, ebensowenig kann ein Interessen-Gegenstand zu uns in eindeutigem Verhältnis stehen; er kann niemals eindeutig angenehm oder unangenehm sein, er ist notwendigerweise immer nur relativ angenehm.

So ist alle Angenehmheit relativ nicht nur weil sie immer auf ein zwecksetzendes Subjekt bezogen ist, sondern auch

Digitized by Google

weil das Angenehme, aus den beiden eben genannten Gründen, stets nur relativ Angenehmes sein kann. Aber jene Bezogenheit auf ein in sich problematisches Subjekt, d. h. auf eine in sich nicht eindeutige Zwecksetzung, macht nun, daß Angenehmheit außerdem ein problematischer Begriff ist. Die Kategorie „angenehm" nimmt an der Problematik des zwecksetzenden Interesses Anteil, aus dem sie geboren ist. Angenehmheit ist immer „fraglich", weil sie, vom zwiespältigen Subjekt aus, nie unbestritten ist. Das Prädikat angenehm kann nie ohne inneren Widerspruch erteilt werden.

In alledem von Angenehmheit verschieden ist Schönheit. Vor allem liegt im Schönheitserlebnis immer die Meinung (der Eindruck), daß es sich um etwas dem *Objekt* Zugehöriges oder durch das Objekt Repräsentiertes, jedenfalls um etwas für sich Bestehendes, in sich Ruhendes handle. Der schöne Gegenstand *ist*, in der Meinung des Erlebenden, schön; er ist nicht mir schön, so wie das Angenehme mir angenehm ist. Wenn andere ihn nicht schön finden, so, meinen wir, liegt dies daran, daß sie seine Schönheit nicht sehen. Es ist nicht wie mit dem angenehmen Luftzug, dessen Angenehmheit mit der Beziehung zu uns steht und fällt. Schönheit könnte auch dort sein, wo niemand sie fände.

Es ist wohl zu beachten, daß wir mit diesen Sätzen nicht einen objektiven Sachverhalt ausdrücken, sondern nur den Eindruck des Erlebenden im Schönheitserlebnis wiedergeben wollen. Auf diesen Eindruck nämlich kommt es hier an, wo das Phänomen beschrieben werden soll. Wir haben nicht darüber zu urteilen, ob der Erlebende mit seiner im Erlebnis eingeschlossenen Meinung recht habe, ob also „in Wahrheit" die Schönheit etwas über die Beziehung des Objektes zum Subjekt Hinausgehendes sei. Wesentlich für die Unterscheidung von der Angenehmheit ist nur, daß Schönheit immer, wo sie erlebt wird, als etwas „Objektives" *gemeint* ist.

Daß es so ist, wird nicht etwa fraglich angesichts der Verschiedenartigkeit und Wandelbarkeit des Geschmacks. Wenn ich etwas nicht mehr schön finde, was mir früher schön zu sein schien, so liegt darin nicht die Meinung (wie im Falle der Angenehmheit), daß es rein auf mich, meinen Zustand oder meine momentanen Bedürfnisse ankomme, ob etwas schön sei oder nicht. Sondern es liegt darin die ganz andere Meinung, daß ich mich früher getäuscht, daß ich falsch gesehen habe. Ich sah damals Schönheit, wo sie — nach meiner heu-

Digitized by Google

tigen Meinung — nicht war, und ich sah sie dort nicht, wo ich sie jetzt sehen kann. Was man sehen oder nicht sehen kann, das ist als ein Fürsichseiendes gemeint, nicht als ein bloßes Verhältnis zu uns. — Freilich kann das reflektierende Denken aus der Variabilität des Geschmacks den Schluß ziehen, Schönheit sei in Wahrheit etwas rein „Subjektives". Aber dieser Schluß, gleichgültig ob er an und für sich richtig oder falsch sei, besagt gar nichts in der Frage, die wir hier untersuchen: wie Schönheit vom Schönheit-Erlebenden *gemeint* sei. Auf den Unterschied dieser Meinung von der Meinung über das Angenehme (wie sie der angenehmes Erlebende hat) war hinzuweisen.

Man versteht diesen Unterschied wohl erst ganz, wenn man sich erinnert, daß hinter der Empfindung von angenehm oder unangenehm stets eine in diesem Moment auf das Objekt gerichtete oder hingezogene *Zwecksetzung* genauer: ein zwecksetzendes Interesse steht. Die Bezogenheit „auf mich" bedeutet in der Tat eine Bezogenheit auf meine Zwecksetzung. Angenehm ist, was dazu paßt. Ganz anders, wo Schönheit empfunden wird. Schön wird ein Gegenstand nie dadurch, daß er in eine Zwecksetzung paßt, und mit Schönheit meinen wir niemals ein Entgegenkommen gegen unsere zweckhaften Interessen. Das kommt daher, daß wir im Falle des Schönheitserlebnisses überhaupt nicht mit einem zwecksetzenden Anspruch an das Objekt herantreten. Oder umgekehrt: wo wir mit derartigem Anspruch die Objektwirkung aufnehmen, da ist nicht von Schönheit, sondern eben von Angenehmheit oder Unangenehmheit die Rede; denn da zeigt uns das Objekt seinen Widerstand oder sein Entgegenkommen, aber nicht seine Schönheit. Schönheit wirkt, wo sie erlebt wird, stets wie eine Überraschung, nicht als (positive) Antwort auf eine Anfrage nach Brauchbarkeit, nicht wie die Erfüllung einer Forderung, sondern wie ein unvermutetes Geschenk. Wir vermögen Schönheit zu erleben genau in demselben Maße, in welchem wir imstande sind, von zweckhaften Ansprüchen an den Gegenstand abzustehen. Die Kategorie der Schönheit ist keine Kategorie des zwecksetzenden Verhaltens; sie steht außerhalb der Zweckbegriffe.

Damit hängt es zusammen, daß Schönheit nicht ein relativer noch ein in sich problematischer Begriff ist. Die Problematik des Verhaltens liegt ausschließlich in der Zweideutigkeit der Zwecksetzung, in der inneren Gegensätzlich-

Digitized by Google

keit des zwecksetzenden Interesses. Wo dieses Interesse fehlt, da fehlt auch die Zweideutigkeit. Daher ist Schönheit nicht mit innerem Widerspruch, Zweifel, Fraglichkeit behaftet. Angenehmheit in Ansehung einer bestimmten Zweckrichtung bedeutet immer zugleich Unangenehmheit für die (nie fehlende) Gegenrichtung, und das Angenehme ist daher nie einfach und unzweideutig angenehm. Schönheit bezieht sich überhaupt nicht auf eine Richtung zwecksetzenden Interesses und bleibt daher von jener Unganzheit verschont. Sofern etwas schön ist, ist es einfach schön und nicht zugleich auch nichtschön. Schönheit ist, wo sie erlebt wird, in sich unfraglich, unzweifelhaft.

Weil ihr die Relation auf einen zweckhaften Anspruch fehlt, darum ist sie auch nicht relativ im Sinne des Mehr oder Weniger. Angenehmheit ist stets quantitativ relativiert durch den Einspruch gegenteiliger Interessen. Schönheit erfährt, wo sie erlebt ist, niemals einen solchen Einspruch. Sie ist oder ist nicht; sofern sie ist, ist sie nicht halb und nicht mehr oder weniger; sie ist „unteilbar". (Über ein mögliches Bedenken vgl. unten.) Sie ist aber auch in der Weise nicht relativ, daß sie etwa, wie die Angenehmheit, nie restlose oder nie vollständige Befriedigung bedeuten könnte wegen des nie restlos zu eliminierenden Objektwiderstandes. Ein Objekt, an welches der Anspruch der Einfügung in unsere Zwecke erhoben wird, kann diesen Anspruch schon deshalb nicht restlos erfüllen, weil es Objekt (Entgegenstehendes) ist. Im ästhetischen Erlebnis steht uns kein Gegenstand des Anspruchs gegenüber. Was uns der Gegenstand gibt, gibt er „von sich aus". Es besteht also keine mögliche Differenz zwischen Gefordertem und Gegebenem; es besteht kein Rest der Nichtbefriedigung. *Sofern* etwas überhaupt schön ist, ist es schön ohne Abzug. Das ästhetische Objekt ist nicht Objekt zweckhafter Auseinandersetzung; seine Schönheit ist Geschenk und darum stets, sofern sie eben ist, ganze Schönheit.

Es gibt freilich, und darauf könnte sich der oben angedeutete Einwand gründen, Dinge, die nicht „restlos schön", die also ästhetisch nicht ganz befriedigend sind. Aber das will hier nichts heißen. Denn *sofern* etwas, für das Erlebnis, schön ist, ist es ganz und ohne Abzug schön. Die Schönheit selbst ist in sich, als Schönheit, nicht fraglich, nicht relativiert, nicht in relativem Widerspruch zu einem fordernden

Digitized by Google

Anspruch. Alles das trifft nur für die Angenehmheit zu. Es gibt keinen eindeutigen *Begriff* der Angenehmheit, und es gibt keine Möglichkeit für sie, nur Angenehmheit zu sein. Angenehmheit ist immer, auch wo sie ist, problematisch; Schönheit ist, wo sie ist, fraglos, unproblematisch.

Im übrigen wäre zu bemerken, daß dort, wo uns ein Objekt ästhetisch nicht ganz befriedigt, diese Nichtbefriedigung zweifellos anzeigt, daß wir auch mit einem zweckhaften Anspruch an das Objekt herangetreten sind. Nur ein Anspruch kann nicht-befriedigt sein. Wo aber ein Anspruch erhoben wird, stehen wir schon nicht mehr in der ästhetischen Situation; wir setzen uns vielmehr auseinander und erwarten, daß das Objekt uns *angenehm* sei. Zufolge der unlösbaren Verschlingung ästhetischen und zwecksetzenden Verhaltens im individuellen Leben (wovon später die Rede sein wird, vgl. III. Teil) ist so etwas wie ein „ästhetischer Anspruch" an das Objekt möglich, so sehr Anspruch und ästhetische Haltung sich widersprechen. Nur wo ein solcher Anspruch vorhanden ist, ist es möglich, daß die Schönheit — aber nicht die Schönheit als solche, sondern das Schönsein des Objekts — relativ wird und in das Mehr oder Weniger eingeht. Aber es handelt sich dann im Grunde eben nicht um ein *ästhetisches* Erlebnis, sondern darum, daß „Schönsein" des Objekts in unsere Zwecksetzung aufgenommen ist und daß wir nun zwecksetzend an den Gegenstand herantreten. Das ist ein „ästhetisch infiziertes" Zweckverhalten, kein ästhetisches Verhalten. Es wird hier Schönheit *beansprucht;* darum handelt es sich nicht um Schönheit, sondern um Angenehmheit unter dem Gesichtspunkt einer Zweckhaftigkeit, in welche als Inhalt das Schönsein des Objekts aufgenommen ist. Ein ästhetisch nicht voll befriedigendes Objekt ist einfach ein unter gewissen Zweckgesichtspunkten nicht angenehmes Objekt. Auf alle Fälle spricht die Tatsache nicht gegen die innere Ganzheit der Schönheit als solcher, so wie es immer im ästhetischen Erlebnis gemeint ist.

Mit dieser Abgrenzung gegen die spezifische Angenehmheit sollte zum Bewußtsein gebracht werden, daß Schönheit zwar, wie Angenehmheit, ein beglückendes Erlebnis (im Sinne des Empfangens) bedeutet, aber nicht eine Beglückung im Zusammenhang zwecksetzenden Verhaltens oder Interesses. Es ist aber darüber hinaus jetzt klar geworden, daß genau genommen die rein empfangende Haltung dem ästhetischen

Digitized by Google

Erleben allein zukommt. Denn das zustimmende Entgegennehmen eines Entgegenkommens gegen unsere Zweckabsichten ist im Grunde kein Empfangen, sondern ein Quittieren von etwas Gefordertem. Die Haltung als ganze ist hier, wo es um Angenehmheit geht, nicht eine rezeptive, sondern eine auf das Objekt losgehende, produktive. Darum steht das ästhetische Erleben zum zwecksetzenden schon wegen seines rezeptiven Charakters und nicht erst wegen der Art der Rezeption im Gegensatz. Angenehmheit ist etwas Beanspruchtes, Schönheit ist pures Geschenk. Sie erschließt sich nicht der Forderung, sondern allein der Schau, und ästhetisches Erleben heißt ja schauendes, rein empfangendes Erleben (daß Schauen nicht Passivität bedeutet, ist schon betont worden). Es ist wohl nichts anderes als diese rein empfangende Haltung im Gegensatz zur ansprüchlichen Zwecksetzung gemeint, wenn man sagt, Schönheit sei Sache nicht des Willens, sondern (reinen) *Gefühls*. Der letztere Ausdruck ist hier etwas irreführend, weil es ja auch in zweckhafter Auseinandersetzung Gefühle gibt, ja weil zuletzt *jede* Haltung in einem gewissen Sinne Sache des Gefühls ist. Aber man meint offenbar „reines" Gefühl in dem Sinne, daß es nicht aus erfülltem oder getäuschtem Anspruch entstehe und andererseits nicht in Wollen und Tun ausmünde. Und in diesem Sinn ist allerdings Schönheit Sache reinen (nicht in Zweckzusammenhängen stehenden) Gefühls, eben Sache reinen Empfangens.

Es ist mit dieser vorläufigen Orientierung nicht alles über die Schönheit und über die Eigenart der ästhetischen Haltung oder des ästhetischen Lebens gesagt. Aber es ist doch eine erste Bestimmung des Sachverhalts gewonnen. Wir fassen sie kurz zusammen, um sie nachher (2. und 3. Abschnitt) von anderen Seiten her zu ergänzen. Wo wir von Schönheit sprechen, da meinen wir ein Gegebenes, Daseiendes, das zu erleben fraglose Freude ist, fraglos gerade deshalb, weil wir es nicht im Namen irgendwelcher Zwecksetzung gefordert haben. Unzweideutigkeit, Ganzheit gehört daher zur Schönheit. Das ästhetische Erleben steht außerhalb alles zwecksetzenden Verhaltens; es steht nicht im Zusammenhang der Auseinandersetzung des Erlebnis-Subjekts mit seinem Objekt.

Es ist nichts anderes als diese Eigenart des ästhetischen Erlebens gemeint, wenn *Kant* von interesselosem Wohlgefal-

Digitized by Google

len spricht. Denn Interesselosigkeit bedeutet hier das Fernsein von zweckhaftem Verhalten, die Abwesenheit *zwecksetzenden* Interesses. Genau das gleiche meint *Fr. Th. Vischer* mit dem paradoxen Ausdruck des „interesselosen Interesses". Er kommt zu dieser Formulierung, weil er sieht, daß es so etwas wie ein ästhetisches Interesse wohl gibt (so daß der Kantische Ausdruck „interesselos" irreführend ist, wenn er wörtlich genommen wird), daß aber dieses ästhetische Interesse sich in charakteristischer Weise von dem unterscheidet, was man *gewöhnlich* Interesse nennt. Dieses letztere ist, was Vischer nicht recht zum Bewußtsein kommt, das zwecksetzende Interesse, das Interesse im spezifischen Sinn. Interesseloses Interesse bedeutet unzweckhaftes Interesse. Welcher Sinn diesem Terminus zukomme, und ob man überhaupt von ästhetischem Interesse sprechen könne, darüber wird später zu reden sein.

Wenn wir so eine vorläufige Bestimmung des ästhetischen Erlebens und der Schönheit getroffen haben, so ist nur dies wesentlich, daß es ein derartiges Erleben *gibt,* das sich von allem zweckhaften Verhalten unterscheidet und mit zweckhaft gemeinter Angenehmheit nichts zu tun hat. *Nicht* wesentlich ist, ob die Ausdrücke „schön" (Schönheit) und „ästhetisch", wo sie faktisch vorkommen, stets, und stets ausschließlich, in dem Sinne verwendet werden, der ihnen hier zugeschrieben wurde. Ein bestimmter Begriff, der eine Realität meint, wird durch unsicheren Sprachgebrauch nicht selber unbestimmt oder für die Erkenntnis der Realität unbrauchbar. Wenn man sagt, eine Speise schmecke „schön", so will das nicht bedeuten, daß Schönheit und Angenehmheit in Wirklichkeit dasselbe seien; so wenig wie der Ausdruck „eine schöne Tat" (moralisch gemeint) die Identität von Schönheit und (moralischer) Güte voraussetzt. Wenn umgekehrt jemand von einem „guten" Bilde spricht, so geht dieser Ausdruck entweder auf das Verhalten des Malers und ist dann (s. IV. Teil) überhaupt nicht ästhetisch, sondern moralisch gemeint, — oder er ist wirklich ästhetisch (in unserem Sinne) gemeint und steht dann also für schön; aber daß das ästhetische Erlebnis (oder sein Gegenstand) hier mit dem „moralischen" Ausdruck bezeichnet wird, will doch nicht heißen, daß Güte (moralisch) und Schönheit identisch seien. Wenn der Schönheitsbegriff eindeutig ist, so bleibt er eindeutig trotz unsichern Sprachgebrauchs, und wenn es

Digitized by Google

ein im Sinne dieses Begriffs spezifisches Schönheitserlebnis gibt, so wird daran nichts geändert dadurch, daß andersartige Erlebnisse gelegentlich mit „ästhetischen Ausdrücken" bezeichnet werden. — Eben darum ist es zwar psychologisch oder historisch interessant, aber in unserem Zusammenhang irrelevant, daß das deutsche Wort „schön" wohl überhaupt nicht von jeher spezifisch ästhetischen Sinn gehabt hat, und daß auch in andern Sprachen die analogen Ausdrücke im Laufe der Zeit ihre Bedeutung gewandelt haben (vgl. darüber *Fr. Th. Vischer,* Das Schöne und die Kunst, § 1).

In diesem Zusammenhang ist wohl auch jener etwas affektiven Ablehnung zu gedenken, welcher in neuester Zeit das „Schöne" oder „Ästhetische" bei Vertretern verschiedener Künste begegnet. Es ist nicht schwer zu sehen, daß die Ablehnung im Grunde nicht der Schönheit oder dem ästhetisch Bedeutungsvollen gilt, sondern einer inhaltlich bestimmten Art des sogenannten Schönen, — daß also ein bestimmter *Geschmack* gemeint ist. Was man ablehnt, ist jene „Schönheit", welche zu allem Echten, Ursprünglichen, Großen im Widerspruch steht, jener Dekorationsbegriff des Ästhetischen, der mit Schönheit recht wenig zu tun hat. Es verbindet sich in der Ablehnung mit diesem Begriff wohl auch so etwas wie Unsachlichkeit oder Protzentum, und die Ablehnung erfolgt dann aus Motiven, in denen sich mit wahrhaft ästhetischem Interesse ausgesprochen moralische oder soziale Tendenzen mischen. Jedenfalls ist mit dem abgelehnten „Schönen" ein gerade dem ästhetischen Erleben Fremdes, ein Gefälliges und also eher Angenehmes als Schönes gemeint, jene äußerliche „Form", die eben gerade deshalb *nicht* ästhetisch bedeutsam ist, weil sie nicht *ästhetischem* Erleben entspricht. Und wenn für das Abgelehnte der *Ausdruck* „ästhetisch" verwendet wird, so muß man dies als zeitbestimmte Reaktion historisch verstehen, aber man darf sich nicht darüber täuschen lassen, daß hier das Wort einen Sinn hat, der *nicht* das beschriebene und noch zu beschreibende Grunderlebnis und also nicht die Schönheit meint.

2. Das ästhetische und das moralische Interesse.

Wir versuchen jetzt, genauer die Haltung zu bestimmen, welche für das ästhetische Erleben charakteristisch ist. Bis jetzt ist soviel deutlich geworden, daß wir in diesem Er-

Digitized by Google

leben dem Objekt nicht mit einer auf es bezogenen Zwecksetzung gegenübertreten. Täten wir dies, so könnte es uns nicht mit Schönheit, sondern nur allenfalls mit Angenehmheit antworten. Daher „interesseloses Wohlgefallen". Aber dieser Ausdruck ist insofern irreführend, als er im Sinne der Passivität des Subjekts aufgefaßt werden könnte. In Wirklichkeit sind wir in keiner Art des Erlebens passiv; Rezeptivität darf nicht mit Passivität verwechselt werden. Damit ist nun aber auch gesagt, daß wir in keiner Art von Erleben eigentlich interesselos sind. Denn Interesse heißt doch wohl aktives Beteiligtsein; wo wir mit unserer Aktivität dabei sind, da ist Interesse. So ist Aktivität von Interesse nicht zu trennen. Auch in der Rezeption waltet ein eigener Standpunkt, von dem aus wir rezipieren, und die Art der Rezeption ist durch diesen Standpunkt bestimmt. Für die Rezeption im Zusammenhang eines *zwecksetzenden* Interesses ist dies von vornherein klar: der Zweck zeigt den Standpunkt oder Gesichtspunkt an und enthüllt das Interesse, von dem aus die Rezeption erfolgt und ihre Art bestimmt ist. Aber auch für die ästhetische Rezeption muß eine solche innere Haltung des Subjekts vorausgesetzt werden. Wie ist sie zu bestimmen?

Etwas in uns klingt auf Schönheit an. Darin offenbart sich das ästhetische Interesse. Aber es muß ein Interesse sein, dem es ferne liegt, an das Objekt mit zwecksetzendem Anspruch heranzutreten, uns ihm auseinandersetzend gegenüberzustellen. Indem wir uns über die möglichen Arten zwecksetzenden Interesses Rechenschaft geben, grenzen wir das ästhetische Interesse zunächst negativ genauer ab.

Alle Zwecksetzung stammt aus der Unzufriedenheit, und jeder einzelne Zweck ist der Gegenpol einer einzelnen Unzufriedenheit. Als Einzelwesen sind wir andern gegenübergestellt. Wir befinden uns im Zustand der Auseinandergesetztheit und daher der notwendigen Auseinandersetzung. Dies ist die Grundlage jeder möglichen Unzufriedenheit. Denn Unzufriedenheit kann nur sein, wo ein Gegensatz, eine Andersheit, ein *Objekt* ist (in der Unzufriedenheit „mit mir selbst" ist dieses Selbst mein Objekt). Alle Auseinandersetzung ist Aktivation der Auseinandergesetztheit und daher der Unzufriedenheit eines Subjekts gegenüber einem Objekt. Darum ist alle Auseinandersetzung eine Zwecksetzung, und umgekehrt. Daher gibt es so viele *Arten* der Zwecksetzung

Digitized by Google

und des zwecksetzenden Interesses, als es Arten möglicher Auseinandersetzung gibt.

Wenn andererseits die Auseinandergesetztheit, die *Individuation,* die Grundlage aller Unzufriedenheit ist, so ist sie zugleich ihr Ur-„Gegenstand". Nicht im Sinne eines Objekts der Auseinandersetzung, sondern im Sinne dessen, was „schuld" ist an aller Unzufriedenheit, und auf dessen Beseitigung daher alle Unzufriedenheit, damit aber auch alle Zwecksetzung im Grunde geht. Die zwecksetzende Auseinandersetzung gilt zuletzt nicht dem Objekt, sondern dem unbefriedigenden *Verhältnis* zwischen Subjekt und Objekt. Jedes Auseinandersetzungsobjekt ist nur das Moment, welches gerade die Auseinandergesetztheit überhaupt, also die Individuation, uns vergegenwärtigt. Es ist, als Gegenüberstehendes, die zufällige Repräsentation der Andersheit oder Un-Einheit als solcher. Wo immer wir unzufrieden sind, da ist es die ganze „Situation", mit der wir unzufrieden sind, das heißt aber zuletzt: die Tatsache, daß da überhaupt Uneinheit ist. Dies ist das unbefriedigende Verhältnis. Eine Situation der Einheit könnte aus sich heraus weder Unzufriedenheit noch Zwecksetzung gebären; sie enthielte kein zwecksetzendes Interesse.

Da die Ur-Unzufriedenheit die Ablehnung der Un-Einheit ist, so geht die Ur-Zwecksetzung auf deren Überwindung, zugunsten der Einheit. Aber diese Zwecksetzung ist selber in sich nicht einheitlich, nicht eindeutig, — weil die zugrundeliegende Unzufriedenheit nicht eindeutig ist. Wir können mit der Andersheit des Andern oder also mit dem Subjekt-Objekt-Verhältnis auf zwei Arten unzufrieden sein, und wir sind es tatsächlich. Die erste Unzufriedenheit wendet sich gegen die Tatsache der Verschiedenheit allein, die zweite gegen diejenige der Geschiedenheit, also der Auseinandergesetztheit überhaupt. Beides ist in der Individuation inbegriffen. Mit der Individuiertheit (Geschiedenheit) ist auch die Verschiedenheit, der qualitative Unterschied zwischen Ich und Du gegeben, und umgekehrt. Darum läßt sich die Verschiedenheit nicht ohne die Geschiedenheit aufgehoben denken, so wenig wie diese ohne jene. Trotzdem kann sich die Unzufriedenheit auf die eine oder die andere Seite des Individuationsverhältnisses richten: wir „sehen" diese oder jene Seite, je nachdem wir unter der einen oder der andern leiden.

Digitized by Google

Entsprechend diesen beiden Arten oder Richtungen der Unzufriedenheit setzen wir unsere Zwecke. Im einen Fall wollen wir Aufhebung nur der Verschiedenheit zwischen Subjekt und Objekt, im andern Fall Aufhebung der Auseinandergesetztheit als solcher. In dem einen Ur-Interesse an der Einheit sind zwei verschiedene und in gewissem Sinne gegensätzliche Interessen eingeschlossen: Das Interesse an der *Gleichheit* von Ich und Du, und dasjenige an ihrer *Einheit*. Man sieht, inwiefern sie gegensätzlich sind. An und für sich gesehen wäre die Gleichheit nur möglich in der Einheit, und wäre Einheit nur möglich zusammen mit Gleichheit. Sofern wir nun aber trennen, das einemal Gleichheit, das anderemal Einheit wollend, sehen wir im ersten Fall über die Uneinheit (die mit der Ungleichheit verbunden ist) hinweg, übersehen wir im zweiten Fall die Ungleichheit und interessieren uns nur für die Uneinheit. Das heißt: im ersten Fall plagt uns nicht die Auseinandergesetztheit (daß wir in der individuellen Geschiedenheit leben), im zweiten Fall kümmert uns nicht die individuelle Verschiedenheit. Im ersten Fall stehen wir auf dem Boden der Individuiertheit (lehnen nicht *sie* ab), im zweiten Fall lehnen wir gerade die Individuiertheit ab, während uns die damit verbundene Verschiedenheit nicht als solche beschäftigt. Im ersten Fall suchen wir (dies die generelle Zielsetzung *dieses* Interesses) auf dem Boden der Existenz gesonderter Individuen die Aufhebung der Verschiedenheit zwischen Ich und Du, also ihre qualitative Angleichung *ohne* Elimination der Sonderexistenz. Im zweiten Fall suchen wir umgekehrt die Überwindung des individuellen Sonderseins, ohne daß es uns um Angleichung zwischen uns und unserm Objekt zu tun wäre.

Also *hängen* wir im ersten Fall an der Sonderexistenz; nicht sie wollen wir eliminieren oder preisgeben. Wenn wir qualitative Angleichung zwischen uns und dem Objekt wollen und nichts weiter, dann ist dies Interesse durchaus an der Sonderexistenz orientiert; nur das Besondere „hat etwas" vom Verschwinden seiner Differenz mit dem Andern. Um der unbefriedigenden *Reibung* des Einzelnen am (differenten) Andern willen soll die Differenz aufgehoben werden. Ich will nicht an der Differenz mit dem Andern leiden, darum soll sie verschwinden. Wer aber an der *Differenz* mit dem Andern leidet (ohne an der Zweiheit

Digitized by Google

überhaupt zu leiden), der betont darin sein Sonderdasein. Das erste der beiden Ur-Interessen hält an der Sonderexistenz des zwecksetzenden Subjekts fest, und will, ohne sie selbst preiszugeben, nur das Leiden eliminieren, das mit dieser Sonderexistenz, zufolge der Differenzen gegenüber dem Andern, verbunden ist. Es will eine schmerzlose Sonderexistenz. Sein Ziel ist ungetrübtes individuelles Dasein. Es ist am individuellen Interessen-Subjekt orientiert. Es repräsentiert dessen „Subjektivität", im Sinne eben der Geltendmachung des Anspruchs auf leidlose („glückliche") Sonderexistenz.

Anders das zweite Ur-Interesse. Es übersieht die qualitativen Differenzen zwischen Ich und Du, geht also nicht auf Auseinandersetzung zugunsten der Angleichung. Es sieht im Andern nicht das Andersartige, sondern nur das Getrennte. Es leidet nicht an der Reibung; es *achtet* nicht auf das, was der Subjektivität Leiden bedeutet. Es leidet nur an der Auseinandergesetztheit als solcher. Darum bestätigt es nicht, wie das subjektiv orientierte Interesse, in der Auseinandersetzung diese Auseinandergesetztheit, sondern es geht auf „Zusammensetzung". Es sucht Einheit in der Solidarität, ungeachtet individueller Verschiedenheit. Es ist nicht nur nicht an der Sonderexistenz des Subjekts orientiert, sondern es „bekämpft" diese eben als Ausdruck der Geschiedenheit. Sein Orientierungspunkt liegt außerhalb jeder Besonderung, liegt gerade in der über-individuellen Einheit der Existenz. Sein Ziel ist das „Eingehen" aller Einzelheit in die Einheit, die Aufhebung aller Ansprüche der Sonderexistenz zugunsten einheitlichen Daseins, zugunsten der „Gemeinschaft" im letzten Sinne dieses Wortes. Darum sind die Zwecke, die es setzt, nicht als Zwecke des Sondersubjekts gemeint, sondern als übersubjektive Zwecke des Daseins überhaupt. Kraft dieses Interesses erstreben wir nicht eine leidlose Sonderexistenz (das Leiden *dieser* Existenz spielt für jenes Interesse überhaupt keine Rolle), sondern suchen ein Dasein, aus welchem das Leiden der Auseinandergesetztheit als solcher eliminiert wäre: ein „übersubjektives Dasein".

Daß diese Dualität der Ur-Interessen und darum sowohl der Unzufriedenheiten wie der Zwecksetzungen nicht eine Konstruktion ist, sondern lebendige menschliche Wirklichkeit, dafür bedarf es wohl keines ausführlichen Nachweises.

Digitized by Google

Wir kennen alle die Betonung des subjektiven Sonderanspruchs einerseits, und andererseits die Sehnsucht nach solidarischer Gemeinschaft, unter Überwindung gerade jener Sonderansprüche. Wir unterscheiden deutlich, im Urteil über uns oder über andere, die subjektiven Bedingtheiten des Handelns vom Willen zur „Objektivität", zur Sachlichkeit, oder wie die Ausdrücke lauten mögen, mit denen wir das an übersubjektiven Einheits- oder Gemeinschaftswerten orientierte Streben bezeichnen. Auch wenn wir von Triebinteressen einerseits und geistigen Interessen anderseits sprechen, meinen wir im Grunde nichts anderes. Als Sonderwesen sind wir „getrieben", die Sonderwesenheit auszuleben, und diese Tatsache macht sich in der Subjektivität der Zwecksetzung geltend. Das Interesse an der Überwindung der subjektiv-individuellen Bedürftigkeit zugunsten der „Freiheit vom Ich", d. h. der Einheit des Daseins, dieses Interesse nennen wir unsere Geistigkeit, und geistig heißen wir die individuellen oder menschheitlichen Anstrengungen, jenes Ziel zu verwirklichen, samt den Gebilden oder „Gütern", welche ihr Zustandekommen jenen Anstrengungen verdanken.

Wir wissen aber auch, vielmehr wir erleben es, daß es sich nicht um eine bloße Zweiheit, sondern um einen *Gegensatz* der Interessen handelt. Geist will nicht, was Trieb will, und zwar prinzipiell nicht. Denn die Subjektivität vertritt den individuellen Sonderanspruch an das Leben, das geistige Interesse will diesen Sonderanspruch samt der Besonderheit überhaupt überwinden. Dieser Ur-Widerstreit lebt in uns. Er ist der Grund dafür, daß wir die Überwindung der Ur-Uneinheit nach zwei verschiedenen, ja gegensätzlichen Richtungen suchen, was, wie wir gesehen haben, zwiefache Einseitigkeit, also wiederum nicht nur zweideutige, sondern zwiespältige Zwecksetzung bedeutet. In unserer Zwecksetzung sind wir doppelseitig orientiert, und zwar nicht hie und da einmal, sondern ständig, wesensgemäß; denn wir *sind* Sonderwesen und wir *leiden* zugleich an der Besonderung. Der Antagonismus der Ur-Interessen, der Ur-Unzufriedenheiten, der Ur-Zwecksetzungen gehört zum individuellen (individuierten) Leben. Dieses Leben ist *in sich* „zweideutig"; es ist *problematisch,* sofern es überhaupt „unzufriedenes" und daher zwecksetzendes Leben ist. Jede faktische Zwecksetzung ist in sich problematisch, auch wenn die Problematik nicht zugleich als solche, in der Form des

Digitized by Google

erlebten Problems, *gespürt* würde. Denn in jeder faktischen Zwecksetzung (oder Entscheidung, oder Handlung) konkurrieren die gegensätzlichen Ur-Interessen, und keines von beiden kann *rein* durchdringen, weil beide „da sind". So relativiert sich notwendig alles zweckhafte Verhalten; es wird relativ geistig, relativ triebhaft; es trägt den Charakter des Kompromisses zwischen den Ur-Interessen innerhalb einer zwecksetzenden Situation.

Dies bedeutet aber, daß das zwecksetzende Leben nicht nur eine Auseinandersetzung mit dem Objekt, sondern zugleich einen ständigen *inneren* Kampf, eine „Auseinandersetzung" im zwecksetzenden Subjekt selber darstellt. Denn jedes der beiden Interessen will dominieren, weil es Interesse ist. Geist protestiert zu allen Zeiten gegen triebhafte Bedingtheit; Subjektivität wehrt sich ständig gegen ihre eigene Aufhebung. Das ganze Leben, sofern es zwecksetzend ist, steht unter dem Zeichen des geistigen Anspruchs gegen die subjektive Hartnäckigkeit, oder des triebhaften Widerspruchs gegen das Interesse der übersubjektiv orientierten Sachlichkeit, Solidarität, Einheit. Dieses in sich kämpferische Verhalten, dieses interne Ringen zwischen den „Mächten" bildet genau den Inhalt dessen, was wir das *moralische Leben* nennen. Ob es positiv oder negativ „moralisch" sich gestalte, das hängt von der relativen Prävalenz des einen oder des andern Ur-Interesses ab: *moralisches* Leben, d. h. moralisch differentes, moralisch relevantes Leben ist es auf jeden Fall. Denn moralisch, in diesem Sinn des moralisch Relevanten, heißt ein Leben, das im moralischen Kampfe steht, das unter dem Zeichen der Auseinandersetzung zwischen Geist und Trieb steht. Hier, und hier allein, ist der Boden der sittlichen Entscheidungen. Sittliche Entscheidung, wie immer sie ausfalle, ist Entscheidung im Kampfe der Zwecksetzungen, der „Wert-Wahl", und immer geht es um Betonung der Subjektivität oder Durchsetzung des geistigen Interesses. Daher ist zwecksetzendes Leben gleichbedeutend mit moralischem Leben. Soviel Zwecksetzung, soviel moralische Entscheidung. Das zwecksetzende Verhalten ist, wegen des Zwiespaltes der Ur-Interessen, immer *problematisches* Verhalten, und die Problematik des Lebens ist nichts anderes als die Problematik der Zwecksetzung. Alle moralischen Probleme sind Probleme der Zwecksetzung, und umgekehrt. Nicht der geringste Zweck kann gesetzt werden ohne moralische Ent-

Digitized by Google

scheidung, ohne Aktivation der ganzen Problematik des moralischen Lebens.

Es ist von sekundärer Bedeutung und erhöht nicht die Problematik, sondern nur die Kompliziertheit des moralischen Lebens, daß die Subjektivität in sich selbst wieder nicht eindeutig gerichtet ist. In der Tat sprechen wir nicht umsonst von den Trieben in der Mehrzahl, während das geistige Interesse deutlich als eine unteilbare Willensrichtung erscheint, und jene Mehrzahl ist auch dann noch gerechtfertigt, wenn wir unter dem einzelnen Trieb nicht die bloße objekt-bedingte Trieb-Modifikation verstehen. Denn es gibt zwar nicht viele, aber doch *zwei* verschiedene, nicht auseinander ableitbare Richtungen der Subjektivität, und sie sind nicht nur verschieden, sondern diametral gegensätzlich. Man versteht dies sofort, wenn man sich an den Sinn der an der Sonderexistenz orientierten Zwecksetzung erinnert. Es handelte sich um das generelle Ziel der Überwindung der Verschiedenheit von Subjekt und Objekt, unter Wahrung der Individuiertheit, also um Gleichheit oder Angleichung zwischen beiden. Wenn dieses das unter allen Umständen verfolgte Ziel ist, so wird es in jeder möglichen Weise zu realisieren gesucht. Es gibt aber zwei mögliche Weisen: Angleichung des Objekts (in seiner qualitativen Bedeutung) an das Subjekt, und Angleichung des Subjektes an das Objekt. So wird tatsächlich alle Auseinandersetzung (im Sinne der Subjektivität) einerseits als Aufsaugen des Objekts in das Subjekt und andererseits als Aufgehen des Subjekts in das Objekt betrieben. Die Subjektivität aktiviert sich als Tendenz der Einverleibung des Objekts und anderseits als Tendenz der „Veranderung" in das Objekt.

Auch diese Dualität der Zwecksetzung ist unserer Erfahrung wohl bekannt, nämlich als Gegensatz des Triebes der Selbstbehauptung (Beharrung, Selbsterhaltung, Verteidigung, Bemächtigung, Benützung) zum Trieb der Veranderung (Selbsthingabe, Anpassung, Identifikation, Einfügung, — am bekanntesten in der Form der Erotik). Beiden liegt dieselbe Unzufriedenheit mit der Differenz zwischen Subjekt und Objekt der Auseinandersetzung zugrunde. Wir halten diese Differenz nicht aus und suchen sie zu eliminieren. Jene beiden triebhaften Grundtendenzen bedeuten die entgegengesetzten Richtungen dieses Versuchs. Das einemal wollen wir das Objekt seiner von uns differenten Besonderheit berauben

Digitized by Google

durch Einbeziehen in unsere individuelle Sphäre; wir behaupten unsere „Eigenart" und wollen das Objekt zwingen, sich ihr zu fügen. Das anderemal versuchen wir umgekehrt uns unserer Eigenqualität zu entledigen, um qualitativ im Andern aufzugehen; wir geben uns weg, an das Objekt hin. In der Gegensätzlichkeit von Selbstbehauptung und Veranderung liegt es begründet, daß das gesamte Auseinandersetzungsverhalten, also das ganze zwecksetzende Leben, auch dann noch in sich uneinheitlich wäre, wenn es gelänge, den *aller* Subjektivität entgegenstehenden Anspruch der Geistigkeit zu eliminieren oder (da dies ja schlechterdings ausgeschlossen ist) doch bis zur Bedeutungslosigkeit zurückzudrängen. Auch ein sozusagen gänzlich „naturhaftes" (ungeistiges) Zweckverhalten wäre immer noch zweideutig oder doch unganz, weil keiner der beiden Grundtriebe je ganz ausgeschaltet ist.

Durch die doppelte Gegensätzlichkeit der Subjektivität zur Geistigkeit und der beiden Triebe innerhalb der Subjektivität ist der Grundcharakter des zwecksetzenden und also des moralischen Lebens für uns ausreichend gekennzeichnet. Denn die möglichen Arten der Zwecksetzung und damit die Arten des zwecksetzenden Interesses sind jetzt klar. So ist es nun auch möglich, bestimmter als an früherer Stelle das ästhetische Verhalten gegen alle Zwecksetzung abzugrenzen. Wir wissen bereits, daß Schönheit nicht ein der Sphäre zweckhafter Auseinandersetzung zugehöriger Begriff ist; der dieser Sphäre angehörige Parallelbegriff ist der des Angenehmen. Jetzt sehen wir deutlicher in die Problematik dieses Begriffs hinein. Es gibt so viele untereinander nicht nur verschiedene, sondern unverträgliche Arten der Angenehmheit, als es differente Arten der Zwecksetzung gibt. Die Angenehmheit im Sinne der triebhaften Zwecksetzung ist bestritten durch das geistige Interesse, und umgekehrt; innerhalb des im ersten Sinne Angenehmen waltet der Gegensatz zwischen der Eignung zur „Verwendung für mich" und der Eignung zur „Liebe" (Hingabe an Es). In keiner dieser Angenehmheiten aber ist Schönheit inbegriffen. Das ästhetische Interesse — wenn man von Interesse reden darf — unterscheidet sich von jeder Art zwecksetzenden Interesses; ästhetisches Leben ist nicht moralisches Leben und ist nicht im moralischen Leben inbegriffen. Die folgenden Bemerkungen dienen der Bekräftigung dieser Sätze, insbesondere dort, wo Unklarheiten noch möglich sind.

Digitized by Google

Ästhetisches Interesse hat nichts zu tun mit den Interessen der Subjektivität. Dies dürfte ohne weiteres einleuchten für den Trieb der Selbstbehauptung (der sich dem Objekt gegenüber als Versuch der Bemächtigung oder Verteidigung oder Verwendung aktiviert). Wo wir mit so gearteter Zwecksetzung an das Objekt herantreten, da antwortet es uns mit seinem Widerstand oder seiner Fügsamkeit; im letzten Falle ist es uns angenehm, aber es ist deshalb nicht schön. Schönheit kann es uns nicht geben, weil wir — in unserer Benutzungsabsicht — gar nicht darauf achten. Umgekehrt: sofern wir Schönheit suchen, reagieren wir nicht auf Verwendbarkeit; diese ist uns gleichgültig. Das ästhetische Interesse schließt jede Art von Bemächtigungsinteresse aus. Vielleicht wird dies gerade dort am deutlichsten, wo scheinbar das Gegenteil der Fall ist: wenn wir eine Sache, die uns ästhetisch befriedigt, auch „haben" wollen („haben" heißt hier: unserer Ichheit einverleiben, zu Besitz, Verwendung, Benutzung, kurz Eingleichen des Objekts in uns). Es scheint, daß hier ästhetisches Interesse die Zwecksetzung des Besitzens aus sich hervorbringe. Allein diese Deutung ist oberflächlich. Gewiß kann unser Bemächtigungstrieb sich auf ein Objekt richten, das uns ästhetisch befriedigt. Aber das heißt nur, daß ästhetisches Interesse und Besitzinteresse beide in uns vorhanden sind; es heißt nicht, daß sie dasselbe seien. Ganz im Gegenteil. Sofern das Objekt uns ästhetisch befriedigt, sind wir ja befriedigt, und es braucht dazu keine Realisation eines erst zu setzenden Zweckes. Aus Befriedigung folgt überhaupt niemals eine Zwecksetzung, sondern nur aus Unzufriedenheit. Sofern wir also in unserm Fall den Zweck des „Habens" setzen, stammt dieser Zweck sicher nicht aus der ästhetischen Befriedigung, sondern er muß anderswoher und zwar sicher aus einer Unbefriedigung stammen. Eine *ästhetische* Unbefriedigung, selbst wenn sie an sich möglich wäre, ist aber gerade im angenommenen Fall nicht vorhanden; also kann der gesetzte Zweck nicht aus (unbefriedigtem) *ästhetischem* Interesse stammen. Unbefriedigt ist hingegen ein ganz andersartiges Interesse, nämlich dasjenige, welches alles Objekt in die Sphäre des Ich einbeziehen will. Wir wollen das Objekt haben, weil es nicht unser ist, also aus egoistischem und nicht aus ästhetischem Interesse. Daß wir das *schöne* Objekt haben wollen, das bedeutet nur, daß wir trotz

Digitized by Google

unseres ästhetischen Interesses den Egoismus nicht „vergessen", — nicht: daß ästhetisches Interesse und Egoismus eines seien. Es bedeutet also zugleich, daß wir dem Objekt gegenüber nicht *rein* ästhetisch eingestellt sind. Denn gerade sofern wir ihm gegenüber Besitzgelüste haben, nehmen wir es gar nicht als ästhetisches Objekt, und sind wir von ihm gar nicht ästhetisch befriedigt oder nicht befriedigt. Sofern wir anderseits seine Schönheit sehen, „denken" wir nicht an seinen Besitz, wir „denken" überhaupt an nichts im Sinne der Zwecksetzung. Ästhetische Versunkenheit (Befriedigung) und Habenwollen sind nicht nur verschieden, sie stören sich geradezu gegenseitig. Und wenn wir, kraft verhältnismäßig rein ästhetischer Haltung, das Objekt zunächst einfach schön finden, und es regt sich dann der Wunsch, es zu besitzen, so ist dieser Wunsch ein sekundärer Akt, der aus anderer Quelle stammt als das Schönfinden. Der Bemächtigungstrieb hat sich sekundär vorgedrängt und macht dem anfänglich vorherrschenden ästhetischen Interesse erfolgreiche Konkurrenz.

Nicht so einleuchtend erscheint auf den ersten Blick, daß die ästhetische Haltung auch mit dem erotisch-identifikatorischen Interesse (Veranderungstendenz) nicht nur nicht identisch ist, sondern mit ihm ebenso wie mit dem „Egoismus" auf gespanntem Fuße steht. Oder: daß das dem Angleichungsbedürfnis Entgegenkommende und also Angenehme etwas durchaus anderes ist als das Schöne, und daß etwas niemals deshalb schön ist, weil es „liebenswert" ist, noch umgekehrt. Auf den ersten Blick nämlich scheint es, daß die Veranderungssucht nichts vom Objekt wolle, und daß also das Entgegenkommen des Objekts eben in der Weise als unbeanspruchtes Geschenk entgegengenommen werde, wie dies für das ästhetische Erlebnis charakteristisch ist. Allein das ist eine Täuschung. Auch als Veranderungsbedürftige treten wir mit einem Anspruch an alles mögliche Objekt heran: wir suchen „Gelegenheiten" uns zu verandern, wir suchen geeignete Liebesobjekte, d. h. Objekte, denen gegenüber uns die identifikatorische Hingabe gelingen möchte und die sie uns ihrerseits ermöglichten, eben durch ihr Entgegenkommen. Geeignete Liebesobjekte sind *uns* angenehm; dies ist eine Qualität, welche eine Beziehung zu uns, zu unserem Verlangen, ausdrückt (was von der Schönheit nicht gilt). Liebenswürdigkeit ist eine Gefälligkeit gegen uns, unserem

Digitized by Google

zwecksetzenden identifikatorischen Anspruch korrespondierend. Das also Entgegenkommende gefällt mir, ist *mir* gefällig. Auch das Schöne „gefällt" mir. Aber es gefällt mir nicht kraft seines Entgegenkommens gegen meinen Anspruch, sondern durch jene Schönheit, die als in ihm Repräsentiertes ungefordert und unbeansprucht sich mir offenbart. Erotisches Gefallen ist etwas anderes als ästhetisches Gefallen. Die Schönheit des ästhetischen Objekts bedeutet nicht Gefälligkeit gegen mich; sie wendet sich überhaupt nicht an mich, sondern sie ruht in sich und ist gerade dadurch Schönheit und nicht Angenehmheit. So deutlich ist dieser Unterschied, daß man geradezu sagen kann, Schönheit sei nur dort, wo diese „Qualität" des Objekts so empfunden wird, daß sie „mich nichts angeht" oder jedenfalls nicht mich (in meinem subjektiven Anspruch) angeht, sondern eben für sich ist.

Darum ist ein Objekt, das mir identifikatorisch-erotisch gefällt, nicht nur nicht damit zugleich schön, sondern es ist geradezu eben dadurch nicht-schön, daß es mir erotisch angenehm ist. Schönheit und Gefälligkeit (in jenem erotischen Sinne) widersprechen sich. Denn Schönheit ist nur dort zu finden, wo ich nicht Gefälligkeit suche, und umgekehrt. Wer liebeshungrig schweift und sucht, wird Gefälligkeit oder Ungefälligkeit finden, aber nicht Schönheit; er hat gar keine Augen für Schönheit. Und wem Schönheit sich offenbart, der hat als ästhetisch Erlebender überhaupt keinen Sinn für Gefälligkeit, Liebenswürdigkeit und derartiges Entgegenkommen. Man kann nur entweder „verliebt" oder ästhetisch empfinden, nicht beides in einem. In allem Schönheitserlebnis ist „Schauen", und das bedeutet Distanz; erotisch positives Erleben bedeutet Hinstürzen, und das ist Aufhebung aller Distanz. Liebe fragt nichts nach Schönheit, und Schönheit „reizt" nicht zur Liebe (im Sinn des identifikatorischen Triebes). Wenn es ein ästhetisches Interesse gibt, so ist es sicher von anderer Art als das Interesse der verandernden Hingabe an das Objekt, der Verschmelzung mit dem Objekt. Die ästhetische Haltung ist eine andere als die Haltung des Bedürfnisses zu lieben und lieben zu können.

Wenn dieser klare Unterschied leicht verdunkelt wird, so ist das wohl verständlich aus der Tatsache, daß ästhetische und erotische Haltung sich verhältnismäßig leicht

Digitized by Google

und oft am „gleichen" Objekt *kombinieren,* leichter und öfter als ästhetische und egoistisch-selbstbehauptende Haltung. Tatsächlich wendet sich unser liebendes Bedürfnis verhältnismäßig leicht gerade denjenigen Gegenständen zu, welche bereits ästhetische Bedeutung für uns haben. Und umgekehrt vermögen wir wohl dort leichter Schönheit zu entdecken, wo wir schon „lieben", d. h. wo wir ein erotisch geeignetes Objekt gefunden haben. So daß sich Schönheit und Gefälligkeit oder Liebenswürdigkeit „verbinden". Warum dies so sei, davon wird an anderer Stelle gesprochen werden müssen. Hier schon ist aber darauf hinzuweisen, daß es sich mit derartigen Kombinationen verhält wie mit der früher erwähnten „Verbindung" der ästhetischen Befriedigung mit der Habsucht. Es sind *zwei* Akte, zwei verschiedene Haltungen, die hier „zufällig" konvergieren. Wo wir das Schöne „lieben" (unsere Hingabetendenz darauf richten), da ist das ästhetische Erlebnis der Hinwendung dieses Verlangens vorhergegangen, und die Befriedigung des Verlangens ist sekundär und von ganz anderer Art als die ästhetische Befriedigung. Und wo umgekehrt im entgegenkommend Gefälligen Schönheit gefunden wird, da ist wiederum dieses Finden ein Vorgang, der von der erotischen Befriedigung zeitlich und sachlich durchaus verschieden ist. Was man liebt, kann man *auch* schön finden, gewiß; was man schön findet, kann man auch lieben. Daß aber beides zweierlei ist, könnte man schon daran erkennen, daß durchaus keine Notwendigkeit ihrer Verbindung existiert: man kann sehr wohl lieben, was ästhetisch nicht in Betracht kommt, und man kann ästhetisch entzückt sein auch dort, wo das Liebesverlangen oder seine Befriedigung gar nicht in Frage kommt.

Wenn ästhetisches Interesse so wenig mit identifikatorischer wie mit egoistischer Bedürftigkeit identisch ist und also überhaupt mit der Subjektivität nichts zu tun hat, so neigt dagegen eine immer wiederkehrende Auffassung dazu, es mit der *Geistigkeit* wenn nicht zu identifizieren, so doch in enge Verbindung zu setzen, und zwar als eine Modifikation des geistigen Interesses. Der Verfasser muß an dieser Stelle bekennen, daß er selber in diesem Irrtum lange befangen war (vgl. „Der Geist und die Triebe", „Der Charakter"); er wird im folgenden Gelegenheit nehmen, seine damalige Auffassung als unhaltbar nachzuweisen und zu korrigieren.

Digitized by Google

Auch geistiges Interesse ist zwecksetzendes Interesse und tritt an sein Objekt mit einem Anspruch heran. Dies muß vor allem festgehalten werden. Der Anspruch ist nicht von der Art des subjektiv orientierten Bedürfnisses, geistige Zwecksetzung will Realisation übersubjektiv bedeutungsvoller Werte; aber Anspruch und Zwecksetzung existieren und sind von geistiger Haltung nicht zu trennen. Das Objekt soll dem Anspruch genügen und sich in die Zwecksetzung einfügen. Sofern dies der Fall ist, wird es positiv bewertet, es erhält das Prädikat und damit den Charakter des unter geistigem Gesichtspunkt (sachlich) „Angenehmen", das wir in diesem Fall entweder richtig oder gut nennen, je nachdem das Urteil mehr einem bestimmten Verhalten oder mehr der ganzen Beschaffenheit des Objektes gilt. Das Verhältnis der Begriffe des Angenehmen (im früher definierten spezifischen Sinn des Entgegenkommens gegen einen zwecksetzenden Anspruch genommen) und des Guten, sofern dieser Begriff im Zusammenhang geistiger Zwecksetzung und nicht in einem weitern Sinn (vgl. des Verf. „Das Gute") verstanden wird, ist nicht schwer zu bestimmen. Wenn angenehm alles heißt, was überhaupt einem zwecksetzenden Anspruch genügt, dann fällt „gut" unter den Begriff des Angenehmen, als derjenige Spezialfall, in welchem eben ein *geistiger* Anspruch erfüllt wird. Wir wissen freilich, daß der Sprachgebrauch nicht selten die Situation umkehrt. Gut wird dann zum weitern und angenehm zum engern Begriff. Gut heißt dann alles, was einen Anspruch befriedigt (wie oben „angenehm"), und angenehm heißt vielleicht dasjenige Gute, das der „ungeistigen" Subjektivität entgegenkommt. Aber diese Unsicherheit des Sprachgebrauchs ändert an der Sache nichts, auf die es hier ankommt. Wesentlich ist, daß mit beiden Qualifikationen eben die Befriedigung eines Anspruchs gemeint ist, noch wesentlicher: daß es, innerhalb des zweckhaften Anspruchs überhaupt, einen spezifisch geistigen Anspruch gibt. Dies bedeutet, daß alles, was früher (1. Abschnitt) über die Differenz zwischen schön und angenehm gesagt worden ist, auch für das Verhältnis von schön und gut (geistig befriedigend) gelten muß; denn angenehm war ja dort in dem weitern Sinne der Zweckentsprechung überhaupt gemeint.

Insbesondere darf man sich nicht täuschen lassen durch den Anschein, daß „gut" (ebenso wie schön) nicht eine

Digitized by Google

Beziehung zum zwecksetzenden Subjekt, sondern ein „Objektives" meine. Richtig ist, daß die Qualität „gut", die wir einem Objekt geistiger Beurteilung zuschreiben, nicht eine Beziehung zu mir im Sinne des Subjekts *subjektivistischer* Zwecksetzung ausdrückt. In diesem Sinne heißt gut nicht: *mir* angenehm oder entgegenkommend. Sondern der Begriff ist in dem Sinne *objektiv* gemeint, daß er ein positives Verhältnis zu einer objektiv bedeutungsvollen Zwecksetzung bezeichnet. Aber diese Objektivität ist etwas ganz anderes als jenes Fürsichsein, das wir der Schönheit vindizieren und das eben das Fehlen der Zweckbezogenheit überhaupt meint. Die geistige Zwecksetzung ist so gemeint, daß der Zweck in seinem Wertcharakter nicht an mir, dem individuellen Subjekt, orientiert sei, sondern daß er, obwohl ich ihn anerkenne und in meine Zwecksetzung aufnehme, sachlich an einem andern Ort, nämlich übersubjektiv und *insofern* objektiv begründet sei. Das *gemeinte* Subjekt der geistigen Zwecksetzung bin nicht ich, sondern ist eine „objektive Größe". Aber eben auf dieses Subjekt und seine Zwecksetzung *bezieht* sich nun die dem Objekt zugeschriebene Güte. Es ist gut, weil es der (objektiv gemeinten) Zwecksetzung und also ihrem Subjekt entgegenkommt. So ruht die Güte nicht in ihm, ist sie nicht etwas Fürsichseiendes, sondern ein auf Anspruch und Forderung bezogenes Verhalten. Man darf sich nicht durch den möglichen Doppelsinn der „Objektivität" verwirren lassen. Schönheit ist in einem andern Sinn objektiv gemeint als Güte.

Es hängt hiermit zusammen, daß Güte im Gegensatz zu Schönheit immer ein Verhalten meint, nicht ein „Sein". Was gut ist, ist gut kraft seiner Stellungnahme zum (geistigen) Zweck. Es ist immer als Subjekt einer solchen Stellungnahme gedacht, als Subjekt eines Tuns. Das ästhetische Objekt hingegen, sofern wir es als schön empfinden, ist niemals um eines tätigen Verhaltens oder Verhältnisses zu einem Zweck willen schön. Es wird nicht als Subjekt eines solchen Tuns empfunden, sondern ist stets „Träger" oder „Repräsentant" der Schönheit; es bleibt Objekt, Objekt der Anschauung. Es ist so wenig Subjekt einer Handlung, wie es Objekt der Behandlung ist. Darum kann schön auch etwas sein, das wir überhaupt nicht für ein Wirkliches, im Sinne möglicher Wirksamkeit, halten. Während gut nur ein Wirkendes genannt werden kann.

Digitized by Google

Durch ihre dynamische Zweckbezogenheit unterscheidet sich so Güte deutlich von Schönheit. Sie unterscheidet sich von ihr eben deshalb auch durch ihren problematischen Charakter, ihre Relativität und ihre Zweideutigkeit. Die geistige Zwecksetzung, welcher Güte korrespondiert, ist ja ständig angefochten, durchkreuzt, relativiert durch die Zwecksetzung der Subjektivität. Darum ist auch jede festgestellte Güte angefochten, fraglich, widersprochen. Der Begriff der Güte nimmt an der Problematik des ganzen zwecksetzenden, moralischen Lebens teil, von welcher die ästhetische Haltung nichts weiß. Im ästhetischen Empfinden ist das moralische Urteil überhaupt ausgeschlossen, darum können Schönheit und Güte niemals zusammenfallen. Nicht nur kann etwas als schön empfunden werden, was nicht auch als gut erscheint; sondern stärker: *sofern* etwas als gut erscheint, ist es nicht ein Schönes, und umgekehrt. Schönheit und Güte schließen sich aus, weil ästhetische und moralische (darin geistige) Haltung, ästhetisches und geistiges *Interesse* sich ausschließen. Das letztere *will* etwas vom Objekt oder mit dem Objekt; in der Linie dieser Absichtlichkeit liegt seine Güte. In ästhetischer Haltung fehlt solche zwecksetzende Absichtlichkeit, darum treffen wir in ihr wohl Schönheit, aber niemals Güte an.

Aber der Irrtum, den es hier zu korrigieren gilt, meint ja wohl auch weniger die Identität des geistigen und des ästhetischen Interesses, als vielmehr entweder die Symbolbedeutung des Schönen für das Gute, oder dann die Identität der ästhetischen mit einer bestimmten „Kombination" der geistigen und der triebhaften (speziell identifikatorischen) Haltung. Was die Meinung betrifft, das Schöne sei deshalb schön, weil es symbolisch auf das Gute oder die Idee des Guten hinweise, so ist sie ebenso verständlich wie im Grunde falsch; aber beides kann nicht schon hier, sondern erst an späterer Stelle gezeigt werden. Hier beschäftigen wir uns nur mit dem zweitgenannten Irrtum.

Es handelt sich um die Meinung, das ästhetische Interesse sei zwar nicht mit dem geistigen Anspruch überhaupt noch mit dem erotischen Interesse schlechthin, wohl aber mit *vergeistigter Erotik* identisch. (Die „Sublimierung" der Psychoanalytiker meint im Grunde nichts anderes, so unklar der Begriff in der Literatur aufzutreten pflegt.) Wo sich geistiges Interesse in der Auseinandersetzung mit realen

Digitized by Google

Objekten verwirklichen soll, da muß es zweifellos „Triebkräfte" in seinen Dienst nehmen. Denn das Individuum, welches geistig bestimmte Zwecke setzt, steht in der *Durchführung* dieser Zwecke immer als individuelles Subjekt gegen relativ widerstrebende Objekte, und es kann daher nicht anders (selbst wenn die Zwecksetzung als solche rein geistig wäre) als eine auf den Zweck gerichtete persönliche Absicht zur Geltung zu bringen. Damit aber betont es die Auseinandergesetztheit (und nicht die Einheit), d. h. es setzt seine Subjektivität ein. Es muß die Differenz zwischen Ich und Du, wenn auch in Sachen *geistiger* Zwecksetzung, zu überwinden trachten; es steht insofern auf dem Boden der Auseinandersetzung mit dem Nichtich. Und wenn nun, wie gesagt worden ist, diese Auseinandersetzung oder dieser Ausgleich nur entweder in der Richtung der selbstbehauptenden oder in derjenigen der angleichend-erotischen Tendenz erfolgen kann, so treten also notwendig auch bei der versuchten Realisation geistiger Ziele diese beiden Triebtendenzen in Aktion; sie liefern die „Kräfte" für die geistbestimmte Wirksamkeit. Alle unsere Taten sind „egoistisch oder erotisch gefärbt". Von *vergeistigter* Selbstbehauptung oder Erotik — bei vollem Bewußtsein davon, daß es sich stets nur um relative Vergeistigung handeln kann — sprechen wir dort, wo die triebhafte Bestimmtheit *im Dienste* ausgesprochen geistiger Zwecksetzung steht.

Nun kann man ohne weiteres sagen, daß dort, wo Selbstbehauptung (Selbstdurchsetzung) in ausgesprochen dienendem Verhältnis zu geistigen Zwecken steht, ein im positiven Sinne des Wortes *sittliches* Verhalten vorliegt: Kampf gegen das Böse, mit Einsetzung der persönlichen Durchsetzungsenergie. Dagegen scheint in diesem Sinn vergeistigte Identifikationstendenz nicht ebenso sittliches (kämpfendes, umgestaltendes, objekt-besserndes) Betragen darzustellen. Denn dieser Trieb will ja nicht Veränderung des Objektes zu meinen Gunsten, sondern umgekehrt Angleichung meiner selbst an das Objekt, bei Voraussetzung geistiger Grundhaltung also Angleichung meiner selbst an das geistig bedeutsame und daher im geistigen Interesse zur Selbsthingabe auffordernde Objekt. Der erotische Trieb kann nur so in den Dienst geistiger Zwecke treten, daß die „Liebe" einem *geistig* bejahten Objekt, um seiner geistigen Bedeutsamkeit willen, zugewendet wird. Dies aber scheint nicht sittliches

Digitized by Google

Verhalten, sondern eben „geistige Hingabe" zu bedeuten. Und es scheint, daß diese Hingabe gerade jene Haltung sei, welche für das Verhältnis des Subjekts zum Schönen charakteristisch ist. Denn sie scheint doch nichts anderes zu bedeuten, als daß das Subjekt durch die im Objekt repräsentierte geistige Reinheit beglückt ist, sich ihr anschließt und also nicht Zwecke setzt, welche irgendwie dem Objekt gelten; seine Haltung zum Objekt scheint anspruchslose oder forderungsfreie und daher fraglose Befriedigung zu sein.

Allein in dieser Überlegung ist allerlei übersehen worden. Vor allen Dingen bin ich, dem die geistige Bedeutsamkeit des Objektes imponiert, eben doch von vornherein mit einem zweckhaften *Anspruch* an dieses Objekt herangetreten. Ich könnte seine geistige Bedeutung gar nicht bemerken, wenn ich es nicht in die Richtung meiner geistbestimmten Zwecksetzung einbezöge. Und wenn es nun auch den Anspruch sozusagen restlos befriedigte und somit das Erlebnis für mich volle Beglückung bedeuten sollte, so ist es doch die Befriedigung des erfüllten Zweckes, um die es sich handelt. Wodurch sie dann an der ganzen Problematik des zwecksetzenden Lebens Anteil nimmt, trotzdem im gegebenen Fall die eine (identifikatorische) Seite der Subjektivität mit dem geistigen Interesse zusammenklingt. Kurz: die supponierte Hinwendung der „Liebe" auf das geistig bedeutsame Objekt ist ein Akt des *moralischen* Lebens; die erotische Tendenz tritt in den Dienst geistiger Zwecksetzung, sie fügt sich in die geistige Richtung ein.

Man ersieht dies auch daraus, daß es der also bestimmten Haltung durchaus nicht, wie es zunächst schien, an einem sittlich zu *bearbeitenden* Objekte fehlt. Nur ist dieses Objekt nicht das geistig bedeutsame Gegenüber, sondern ich selbst bin es. Im Augenblick, da mir das Gegenüber geistig imponiert und da ich *deshalb* meine Liebe (Identifikationstendenz) ihm zuwende, trete ich meinem bisherigen Selbst mit der geistbestimmten Forderung gegenüber, daß es der geistigen Bedeutung jenes Du sich angleiche: die Angleichungstendenz wird zur (geistig bestimmten) Angleichungs-*Forderung*. Womit wiederum deutlich der moralische Charakter der Situation bezeichnet ist.

Endlich ist jene Beglücktheit durch das geistig anziehende Du doch von deutlich anderer Qualität als jede ästhetische Befriedigung. Das tonangebende Grundgefühl darin

Digitized by Google

ist das der Achtung, der geistigen Zustimmung, und wenn auch darin das Glück möglicher Identifikation (Liebesglück) mitschwingt, so ist doch weder das eine noch das andere, noch ihre „Kombination", mit dem Glück gefundener Schönheit zu vergleichen. Ästhetische Befriedigung schließt nicht Achtung vor dem Objekt ein; geistige Bedeutsamkeit hat an und für sich mit Schönheit gar nichts zu tun. Jenes Glück der liebenden Hingabe an das geistig geachtete Du ist das Glück dessen, der auf dem Wege der Vergeistigung des Lebens einen Freund oder Führer gefunden hat, mit dem er zusammengehen, dem er sich vertrauend anschließen oder dem er nacheifern kann. Dieses ganze Verhältnis ist von so durchaus moralisch-zweckhaftem Charakter und unterscheidet sich so klar vom Verhältnis zum Schönen, daß jedes weitere Wort zu unserer Frage überflüssig erscheint.

Wenn trotzdem der Irrtum entstehen konnte, so liegt der verständliche Grund (ähnlich wie für die Verwechslung der ästhetischen Haltung mit der schlechthin erotischen) in der Tatsache, daß ästhetisches Interesse und vergeistigter Eros verhältnismäßig leicht am „gleichen" Objekt ihre Befriedigung finden können, und daß die verschiedenen Bestandteile des also komplexen Erlebens nicht leicht auseinanderzuhalten sind. Es wäre dazu Analoges zu sagen wie zu jener eben erwähnten erotisch-ästhetischen Kombination. Im übrigen müssen wir auch dazu auf einen später zu entwickelnden Zusammenhang verweisen.

Alle diese Überlegungen sollten der Einsicht dienen, daß ästhetisches Interesse, wenn dieser Ausdruck überhaupt erlaubt sein soll, nichts zu tun hat mit zwecksetzend-moralischem Interesse, sei dieses mehr geistig oder mehr triebhaft bestimmt. Es ist auf diese Weise jedenfalls eine negative Bestimmung des ästhetischen Interesses gewonnen. Positiv läßt sich darüber nur erst Vorläufiges sagen. Wenn es in uns etwas gibt, das auf Schönheit anspricht, und wenn man genötigt ist, dies Etwas ein Interesse zu nennen, weil es nicht Passivität sein kann, sondern eine aktive Haltung des Subjekts sein muß, durch welche sein rezeptives Verhalten qualitativ bestimmt ist, — dann ist dieses ästhetische Interesse auf jeden Fall mehr als nur verschieden vom zweckhaft-moralischen: es bedeutet eine dazu *gegensätzliche* Haltung. Moralisches, zwecksetzendes Interesse stammt aus der Ur-Unzufriedenheit und bedeutet den Willen zur Überwin-

Digitized by Google

dung der zugrunde liegenden Un-Einheit, d. h. der Individuation. Es setzt aber diese Individuation nicht nur voraus, sondern es bekräftigt sie zugleich, und zwar eben durch die Unzufriedenheit. Denn diese ist stets Unzufriedenheit eines Individuellen mit seiner Situation. Und geht sie auch eben darum auf Einheit, so bedeutet doch alle jene Unzufriedenheit (und mit ihr alle Zwecksetzung) als solche eine individuelle Reaktion, einen Protest gerade des Individuums, damit aber eine Bekräftigung der *individuellen* Existenz, der Individuation selbst. Indem wir Zwecke setzen, wollen *wir* etwas; wir, die Einzelnen, sind die Wollenden, auch wenn wir „über uns hinaus wollen". Als einzelne Wollende aber bestätigen wir gerade das, was wir nicht wollen: die Einzelheit. Im *Akte* der Zwecksetzung aktivieren wir die Auseinandergesetztheit, in ihrem *Inhalt* bejahen wir das Gegenteil. Und dies ist ja der letzte Grund für die innere Problematik alles zwecksetzenden Verhaltens: wir sind als Zwecksetzende mit dem „Sinn" unserer Zwecksetzung und also mit uns selbst im Widerspruch (welcher Widerspruch sich dann auch innerhalb der Zwecksetzung wieder zeigt als Gegensatz der geistigen und der subjektiv orientierten Richtung).

Wenn es nun für die ästhetische Haltung charakteristisch ist, daß sie mit Zwecksetzung und Zweckbefriedigung nichts zu tun hat, dann ist damit auch erkannt, daß sie nicht aus irgend einer Unzufriedenheit stammt. Ästhetisches Interesse gilt nie der Überwindung einer unbefriedigenden Situation. Als Subjekte ästhetischen Erlebens kämpfen wir gegen nichts und gegen niemand: wir setzen uns nicht auseinander. Das heißt, daß wir nicht Auseinandergesetztheit betonen oder bestätigen. Ganz im Gegenteil: wir bestätigen in allem ästhetischen Erleben, daß wir insofern, als wir dieses Erlebens fähig sind, an der Auseinandergesetztheit (Individuation) uns überhaupt nicht beteiligen, — wenn dieser Ausdruck erlaubt ist. Jedenfalls *demonstrieren* wir nicht, wie im zwecksetzenden Leben, die Auseinandergesetztheit, sondern wir demonstrieren umgekehrt die Ganzheit. Wir leben „*aus* der Einheit", während wir zwecksetzend zwar zur Einheit hin, aber doch aus der Uneinheit leben. Wir betonen ästhetisch die Ganzheit des Lebens „durch die Tat", während wir als zwecksetzende Individuen jene Ganzheit zwar in der Absicht, durch die Tat aber die Unganz-

Digitized by Google

heit betonen. Im Akte der ästhetischen Rezeption bereits, nicht erst im Inhalt einer Zwecksetzung, bejahen wir die Einheit. Aber eben darum, weil diese Einheit hier von vornherein schon „unser ist", *bedarf* es keiner Zwecksetzung, und aller „Inhalt der Zwecksetzung" fällt dahin. Damit fällt auch jener Widerspruch zwischen Akt und Inhalt dahin, welcher für das moralische Leben charakteristisch war. Im ästhetischen Leben leben wir nicht nur aus der Ganzheit, sondern wir leben selber in der Ganzheit, eins mit uns selbst.

So kann man sicher nicht in *dem* Sinne von einem ästhetischen „Interesse" sprechen, daß ein Inhalt oder eine Absicht der ästhetischen Lebensrichtung angegeben werden könnte; so etwas existiert nicht. Ästhetisches Interesse kann nicht nach seinem „Ziel" bestimmt werden (es hat kein Ziel), sondern nur nach der Qualität des ästhetischen „Aktes" selbst. Dieser Akt aber bedeutet: Bestätigung der Einheit, durch Abwesenheit des Willens zur Auseinandersetzung. Und hier wird die Gegensätzlichkeit zum zwecksetzenden Verhalten deutlich. Dieses Verhalten charakterisiert sich in seinem Akte als Bestätigung der Auseinandergesetztheit. Wir *fühlen* uns als Individuen, wir fühlen die Individuation, wo wir Zwecke setzen. Sofern wir ästhetisch leben, fühlen wir uns *nicht* als Individuen, sondern wir fühlen uns eins, eins in uns selbst und eins mit dem „Objekt": wir fühlen *nicht* die Individuation. Dieses Gefühl gibt dem ästhetischen Verhalten seine „Richtung", nein: es *ist* seine Richtung. Und in dieser Richtung ist das ästhetische Interesse zu allem zwecksetzenden Interesse gegensätzlich.

Die Frage ist nur, inwiefern unter diesen Umständen von *Interesse* gesprochen werden könne. Interesse *an* etwas, im Sinne eines zu realisierenden Zweckes, ist das ästhetische Interesse nicht. Und doch bedeutet es eine für die Art der Rezeption bestimmende Haltung. Was auf Grund zwecksetzenden Interesses rezipiert wird, wird in einen Zweckzusammenhang einbezogen und darnach gewertet. Was ästhetisch rezipiert wird, wird in *anderer* Weise aufgenommen; es wird nicht (relativ und problematisch) bejaht nach Maßgabe eines Zwecks, sondern es wird einfach bejaht aus jenem Grundgefühl der Einheit oder Ganzheit des Lebens heraus. Aus dieser Grundhaltung heraus haben wir nicht ein Interesse an dieser oder jener Gestalt oder Änderung des Objekts, sondern wir haben Interesse am Objekt als solchem, weil das „Zu-

Digitized by Google

sammensein" mit ihm uns die Einheit neu und eigenartig erleben läßt. Wir wollen nicht etwas mit ihm oder von ihm: es ist uns genug, daß es da sei. Eben darum ist, wie wir sahen, ästhetische Befriedigung reine, ganze, nicht-relative und nicht problematische Befriedigung.

In diesem Sinne einer Grundlage möglicher Befriedigung in der puren Rezeption kann und muß man allerdings von einem ästhetischen *Interesse* sprechen. Es ist die Richtung auf das Objekterlebnis schlechthin, die Haltung aus der Einheit des Lebens, das Interesse, diese Einheit zu leben und also, wo ein „Anreiz" auftritt, zu erleben. Es ist, wenn man so sagen darf und den Ausdruck nicht zwecksetzend interpretiert, das Interesse an der Nicht-Auseinandersetzung, also an der Ganzheit des Lebens. Oder — worauf das Wort „ästhetisch" hinweist — das einfach *schauende,* nicht „angreifende" Interesse. Es fragt nicht, fordert nicht, prüft nicht, gegenüber dem möglichen Objekt, sondern es nimmt dieses als ein „Selbstverständliches" freudig entgegen. Es ist geradezu das Interesse an der Selbstverständlichkeit, Unfraglichkeit, Ganzheit.

Gewiß kennt auch das zwecksetzende Verhalten eine Schau. Aber diese ist von ganz anderer Art; sie ist in die Zwecksetzung einbezogen und dient ihrer Realisation. Aus der zwecksetzenden Richtung heraus rezipieren wir das Objekt sozusagen lauernd, im Dienste der Auseinandersetzung. Die „Anschauung" ist hier nur ein Moment und ein erster Schritt der Auseinandersetzung. Die ästhetische Anschauung ist dies nicht; sie ist nicht ein Anfang, sondern selbst Erfüllung und Ende. Sie ist nicht Mittel zum Zweck, zur zweckhaften Befriedigung, sondern sie ist selbst und in sich selbst glückhafte Erfüllung. Dies wird erst recht deutlich, wenn wir im folgenden die ganz andere Bedeutung des „Objekts" überhaupt betrachten, die es für das ästhetische im Gegensatz zum moralisch-zwecksetzenden Leben besitzt.

3. Das ästhetische Objekt und seine Schönheit.

Es ist bisher immer vom ästhetischen Objekt in Parallele zum Objekt möglicher oder tatsächlicher Zwecksetzung gesprochen worden. Aber bei genauerer Überlegung erweist sich diese Parallelsetzung und überhaupt der Ausdruck „Objekt" im Zusammenhang des ästhetischen Erlebens als durch-

Digitized by Google

aus irreführend. Denn Objekt heißt Gegenstand, Widerstand, Gegenpart der Auseinandersetzung. Der *Begriff* des Objekts ist aus der Sphäre des zwecksetzenden Verhaltens gebildet und hat daher nur hier, aber nicht im Bereiche des ästhetischen Lebens Sinn. Für dieses Leben ist dasjenige, an welchem Schönheit gefunden wird oder aufgeht, gerade nicht Gegen-Stand, sondern einfach Träger der Schönheit, willkommene Möglichkeit ästhetischer Befriedigung, d. h. Möglichkeit, gelebte Ganzheit nun auch im Akte zu *erleben*.

Voraussetzung ästhetischen Erlebens ist ja jenes „Grundgefühl" der Nicht-Auseinandergesetztheit, der Einheit, in welcher es nicht einmal Ich und Du, sondern überhaupt nichts von Andersheit gibt. Indem wir aus der Einheit leben und im Akte (in der ästhetischen Rezeption) diese Einheit bejahen, fühlen wir uns nicht als Individuen im Sinne der Besonderung. Also fühlen wir auch das sogenannte Objekt (das, was im Zusammenhang zweckhaften Verhaltens Gegenstand, Anderes wäre) nicht als von uns gesondert. Weil wir nichts von ihm wollen, ist es überhaupt nicht als Objekt da; es ist nur da als Gelegenheit des aktuellen Ganzheits- oder Selbstverständlichkeits-Erlebnisses, und in *diesem* Sinne als Träger der Schönheit. Wir schauen es nicht in der Gegenüberstellung, so wie man einen Gegenstand anschaut; die ästhetische Schau ist pure Versunkenheit in die wiedereinmal durchbrechende Ganzheit des Daseins. Wir schauen gar nicht das Objekt als solches, sondern wir schauen mitten „in die Schönheit", in die ungebrochene Ganzheit hinein, sozusagen *durch* das Objekt, und dieses ist nichts als die Gelegenheit für diese Schau, sozusagen die transparente Stelle, *an* der wir jene Ganzheit zu schauen vermögen.

Eben darum ist das ästhetische Objekt — wenn wir diesen Ausdruck trotz seiner Inadäquatheit einmal beibehalten wollen, weil eine andere Bezeichnung nicht zur Verfügung steht — ein einfach Gegebenes, nicht ein Gesuchtes; eben darum stellt seine Schönheit nicht eine Beziehung zu uns, d. h. zu irgend einem Anspruch dar, sondern sie ist ein „pures Geschenk", gegeben auch in diesem Sinne. *Das* macht ihren „objektiven Charakter" aus, von welchem am Anfang die Rede war, und diese ästhetische Objektivität ist wohl zu unterscheiden von jener *gegenständlichen* Objektivität, die wir meinen, wo wir eine von uns getrennte und uns gegenüber selbständige Existenz meinen. Schönheit ist nicht

Digitized by Google

eine „objektive Qualität" in diesem letzten Sinne, so wenig wie sie eine „subjektive Qualität" ist, im Sinne eben jener Bezogenheit auf uns und qualitativen Bedingtheit durch unsern Anspruch. *Dieser* ganze Gegensatz subjektiv-objektiv spielt wohl im moralischen, aber nicht im ästhetischen Leben eine Rolle. Es ist vollkommen richtig, daß uns etwas schön sein kann, was andern nicht schön ist. Aber es ist falsch, diese Tatsache (von deren Grund noch die Rede sein wird) darauf zurückzuführen, daß Schönheit eben „subjektiv" sei, und sie so der Angenehmheit gleichzusetzen; davon ist schon gesprochen. Aber es wäre ebenso falsch, Nichtsubjektivität in *diesem* Sinne gleichzusetzen mit gegenständlicher Objektivität. Schönheit ist nicht eine an dem von uns unabhängig existierenden Gegenstand haftende und in diesem Sinn selber objektive Qualität. Sie ist nicht Eigenschaft eines gegenständlich gemeinten Objekts. Denn im ästhetischen Erleben gibt es kein gegenständliches Objekt. Dieser Begriff und auch alle gegenständlich-objektiv gemeinten Qualitäten gehören in das Gebiet gegenstandbildender Auseinandersetzung, also in das Gebiet des moralisch-zwecksetzenden Lebens. Die Welt, in welcher Schönheit erlebt wird, ist nicht jene gegenständliche Welt, in der wir als Zwecksetzende und Handelnde unsere Stellung beziehen.

So ist das ästhetische Objekt weder eine „objektive Existenz", noch eine „bloße Vorstellung". Beide Begriffe sind dem ästhetischen Leben fremd. Sie können nur dort entstehen, wo die Frage der *Wirklichkeit* gestellt wird, und diese Frage kann nur dort gestellt werden, wo es um Auseinandersetzung und also um Zwecke geht. Wirklich ist etwas, was als Auseinandersetzungsobjekt in Betracht kommt, was für die Durchführung meiner Zwecke relevant ist; eben dadurch ist es Gegenstand. Es ist wirklich, weil es wirkt oder wirken kann, und weil ich, als selber Wirkender (Zwecksetzender) also damit zu rechnen habe. Die ganze *Frage* der Wirklichkeit entsteht nur auf der Suche nach Auseinandersetzungsmöglichkeiten. Indem wir an etwas, das sich uns präsentiert, die Frage stellen, ob es auch wirklich sei, wollen wir wissen, ob hier für uns eine „Gefahr" oder eine Liebesmöglichkeit oder eine Gelegenheit zu geistiger Leistung sei; kurz: wir wollen wissen, ob hier ein Gegenstand (Gegenüber) sei und nicht etwa bloß eine „Spiegelung unserer selbst". Nach Gegenständlichkeit (Wirklichkeit

Digitized by Google

in diesem Sinne) kann nur gefragt werden von einem Interesse aus, das gegenständlich orientiert ist, und dies ist das Interesse der zweckhaften Auseinandersetzung, nicht das ästhetische Interesse.

Es kann hier nicht im einzelnen nachgewiesen werden, aber es wird auch so einleuchtend sein, daß überhaupt alle Kategorien gegenständlicher Erkenntnis Kategorien des auseinandersetzenden Lebens sind, daß sie also zwecksetzender, moralischer Haltung entspringen. Theoretisches Verhalten, im Sinne der Gegenstands-Erkenntnis, ist seinem Wesen nach gegenständliches Verhalten, und Gegenstands-Erkenntnis ist selber eine Form oder doch ein Bestandteil der Auseinandersetzung. Wo Subjekt und Objekt sich gegenüberstehen, da leben wir ja auf dem Boden der Auseinandergesetztheit, arbeiten wir aus dem Grundgefühl der Besonderung, bestätigen wir einheitsuchend die gegenständliche Fremdheit des Andern gegen uns. Kurz: theoretisches Leben (immer: im Sinne der Gegenstands-Erkenntnis) *ist* moralisches Leben.

Darum sind Wirklichkeit und Unwirklichkeit (Schein) „moralische Begriffe", d. h. Begriffe, die der zwecksetzenden Grundhaltung entstammen. *Alle* logischen Kategorien sind in diesem Sinn moralische Kategorien; denn das logische Gebiet ist im moralischen eingeschlossen. Eben darum passen derartige Kategorien in keiner Weise für die Kennzeichnung *ästhetischer* Tatsachen. *Kein* Erkenntnisbegriff kann auf die Eigenart des ästhetischen Objekts, oder der Schönheit, angewendet werden; jeder solche Begriff träfe immer gerade das *ästhetische* Objekt nicht. So wenig wie die Schönheit des Schönen in ihrer „Existenzart" durch den Gegensatz subjektiv-objektiv einzufangen ist, so wenig geht das ästhetische Objekt, in seiner Existenzweise, ein in den Gegensatz Wirklichkeit-Schein. Das ästhetische Objekt ist weder Wirklichkeit noch Schein, sofern diese beiden Begriffe eben gegenständlich gemeint sind. Die Welt des Schönen ist weder eine wirkliche Welt noch eine Welt des Scheins. Ob Wirklichkeit oder Schein, das kommt im Bereich des ästhetischen Lebens gar nicht in Frage. Wer *fragt,* ob etwas wirklich oder nicht wirklich sei, der steht im moralischen, aber nicht im ästhetischen Leben, — der *sieht* das Objekt nicht als ästhetisches. Wer umgekehrt irgendwo Schönheit findet, der kann gar nicht fragen, ob da Wirklichkeit sei

Digitized by Google

oder nicht, — sonst fällt er sofort aus der ästhetischen Haltung.

Eben darum hat die ästhetische „Anschauung" auch wesenhaft nichts mit der (feststellenden, erkennenden) *Wahrnehmung* zu tun. Wahrnehmen ist Feststellen einer gegenständlich gemeinten Wirklichkeit, die man eben „für wahr nimmt", d. h. mit der man in der Auseinandersetzung rechnen zu können meint. All dies trifft für die ästhetische Anschauung nicht zu. Da wird nichts „für wahr genommen", nichts festgestellt, nichts gegen-gestellt. Sondern da wird angeschaut, und in der Anschauung ist jene Ganzheit des Lebens, der es vollkommen fremd ist, vor-zustellen, d. h. zwischen Subjekt und Objekt zu trennen, irgendwelche mißtrauische Fragen nach Wirklichsein und Sosein zu stellen, kurz: welcher der ganze Erkenntnisapparat vollkommen fremd ist. Die gegenständliche Wahrnehmung ist immer ein sozusagen indiskretes Herantreten an ein Fremdes, zum Zwecke genauer Ausforschung seiner „technischen" Möglichkeiten (im weitesten Sinn, die geistbestimmte Technik eingeschlossen); sie ist aus der Zwecksetzung geboren und ihr unterstellt, sie ist eine moralische Angelegenheit. Ästhetische Anschauung weiß nichts von alledem. Sie ist völlig „harmlose" Versunkenheit in eine Region, wo es noch nicht einmal Ich und Nichtich, daher weder Zwecke noch indiskrete Fragen gibt.

Das ästhetische Objekt ist nicht Vorstellungsobjekt, sondern „Objekt" (Gelegenheit) ästhetischer Schau. Was damit die oft betonte Sinnlichkeit des ästhetischen Gegenstandes zu tun habe, davon wird an anderer Stelle zu sprechen sein. Alles Vorgestellte ist Entgegengestelltes, also Auseinandersetzungsobjekt oder was dafür gehalten wird. Die ästhetische Welt ist nicht eine gegenständliche Welt. Aber nun muß auch das andere betont werden: unser Leben ist nie so rein ästhetisches Leben, und wir sind nie so frei von zwecksetzenden Gelüsten der Auseinandersetzung, daß jemals im wirklichen Leben ein Objekt *rein* ästhetisches Objekt sein könnte. Vielmehr mischt sich überall zwecksetzende Stellungnahme ein, und so nehmen wir sogar dort, wo uns Schönheit geschenkt wird, alsbald auch mehr oder weniger ausgesprochene moralische Haltung an. Mit der ästhetischen Anschauung „verbindet" sich logisch bestimmte Vorstellung; das ästhetische Objekt trägt zugleich Züge der Gegenständ-

Digitized by Google

lichkeit, es bekommt von der erkennenden Vorstellung her gegenständliche Eigenschaften, es wird „greifbar". Mit Rücksicht auf diese stets komplexe Haltung des Subjekts kann man mit Recht sagen, daß Schönheit, wo sie gefunden wird, stets an einem Gegenstand (im Sinne des Wahrnehmungs- oder Vorstellungsobjektes) hafte. Und diese Tatsache hat denn auch oft dazu verführt, zu meinen, die Schönheit liege in der gegenständlichen Eigenschaftlichkeit des Objekts begründet, ja sie sei selber so etwas wie eine Eigenschaft. Schön sei etwas deshalb, weil es so oder so *beschaffen* sei.

So begreiflich dieser Irrtum ist, und so sicher jene Tatsache ständiger Durchkreuzung ästhetischer und moralischer Haltung existiert, so notwendig ist es doch, zu sehen, daß trotzdem das ästhetische „Bild" und das gegenständliche Vorstellungsbild durchaus zwei differente Bilder sind, die sich im komplexen Akt der ästhetisch-moralischen Doppelstellung überdecken. Wir finden irgendwo Schönheit, und wir stellen zugleich gegenständliche Beschaffenheit fest. Aber die Schönheit ist mit dieser Beschaffenheit weder identisch noch haftet sie an ihr. Das Zusammensein beider ist „zufällig", wenn auch, wie sich noch zeigen wird, nicht ohne Grund. Das ästhetische „Bild" (wenn dieser Ausdruck wegen seiner gegenständlichen Tönung überhaupt erlaubt ist) besteht für sich und ist nur in das Vorstellungs- oder Beschaffenheitsbild hineinkomponiert — oder umgekehrt. Die Schönheit des Objekts erscheint mit Vorstellungsformen (logischen Formen) umkleidet, und so nur wird das ästhetische Objekt eben „bildhaft", selber vorstellungsmäßig und vorgestellt. Aber an und für sich, ihrem Wesen nach, hat die ästhetische Anschauung mit der Vorstellung nichts zu tun. Auch nicht etwa so, daß „zuerst" die gegenständliche Vorstellung des Objekts da wäre, und daß sodann, eben auf Grund gewisser Gegenstandsqualitäten, seine Schönheit „festgestellt" würde. Abgesehen von allem, was schon gesagt ist, tritt hier der neue Irrtum auf, als sei Schönheitserlebnis ein *Urteil,* eben auf Grund einer gewissen Beschaffenheit. Urteil ist immer Beurteilung unter bestimmten Maßstäben, und Maßstäbe gibt es nur, wo es Werte, d. h. Zwecksetzungen (subjektiv oder geistig orientierte) gibt. Sobald ein Objekt so oder so beurteilt wird, ist es insofern nicht ästhetisches Objekt. Zu sagen, etwas sei schön, bedeutet nicht ein Werturteil über die Beschaffenheit, sondern ist Ausdruck

Digitized by Google

urteilsloser Beglücktheit. Der Satz (etwas sei schön) hat nur äußerlich-grammatikalisch die Form des Urteils; seinem Sinne nach ist er im Gegenteil Ausdruck urteilsfreien Erlebnisses. Etwas *kann* überhaupt nur insofern schön sein, als ich imstande bin, mich des Urteils, zuletzt der „Zweckbetrachtung", zu enthalten. Die Urteilslosigkeit ist Voraussetzung des ästhetischen Erlebens. Wer urteilend an die Dinge herantritt, dem zeigen sie ihre Beschaffenheiten oder Werte, aber nicht ihre Schönheit.

So ist — mag dies zunächst paradox erscheinen — das schöne Objekt nicht nur nicht ein Objekt im wörtlichen, gegenständlich klingenden Sinne dieses Ausdrucks, sondern es ist, als rein schönes, nicht einmal irgendwie „bildhaft" im Sinne der Vorstellung. Alles Vorstellungshafte, Wahrnehmbare daran kommt von der moralischen Haltung aus *dazu,* so gut wie alles Werthafte. Das schöne Objekt als solches, in seiner Schönheit, kann nicht gesehen noch gehört noch getastet werden. Was gesehen und getastet werden kann, ist der *Gegenstand,* bei dessen Gelegenheit Schönheit erlebt wird, der aber gerade als Gegenstand nicht selber schön noch überhaupt *ästhetisch* relevant, sondern praktisch-zweckhaft relevant, nämlich Auseinandersetzungsgegenstand ist. Um „sichtbar" zu werden, muß das Schöne sich die Formen der Gegenständlichkeit leihen, d. h. das *Subjekt* des ästhetischen Erlebens muß zugleich Subjekt zweckhafter Haltung sein. Da diese Haltung die Reinheit des ästhetischen Erlebens einschränkt, so kann man sagen: sichtbar (bildhaft, wahrnehmbar) wird das ästhetische Objekt nur sofern es nicht *ästhetisches* Objekt, sofern es also nicht rein schön ist.

Schönheit selber hat keine „Gestalt". Auch nicht das, was schön ist. Es gibt im Zusammenhang ästhetischen Erlebens, wenn es rein wäre, nicht ein Objekt, dem Schönheit zukommt, so daß die Schönheit wie eine Eigenschaft dem schönen Objekt anhaftete. Es gibt nur Schönheits-Erleben, und alle Gegenständlichkeit fällt weg. Daher ist es, rein ästhetisch genommen, völlig gleichbedeutend, zu sagen: dies ist schön, oder: hier ist Schönheit. Das ästhetische Objekt ist nicht etwas anderes als seine Schönheit, beide sind eins, und dementsprechend muß es nun verstanden werden, wenn bisher aus Gründen der Darstellungsmethodik vom „schönen Objekt" die Rede war. — Schönheit hat keine Gestalt, denn Schönheit bedeutet das Ereignis, das uns aus der Region ent-

Digitized by Google

rückt, in welcher es Entgegenstellung, Gegenständlichkeit und Gestalten gibt.

Weil Schönheit keine Gestalt hat, darum ist sie und bleibt sie unter allen Umständen unbeschreiblich. Was wir beschreiben können, das sind Gegenstände und gegenständliche Beschaffenheiten, eben Gestalten. Denn beschreibbar ist, was vorstellungshaft ist, und die Begriffe möglicher Beschreibung sind gegenständliche Begriffe, welche aus dem zwecksetzend-erkennenden Verhalten stammen. So ist es ein hoffnungsloses Unternehmen, zu sagen oder mitzuteilen, worin die Schönheit dessen bestehe, das wir schön finden. Wir können immer nur Qualitäten „dessen" angeben, d. h. des Gegenstandes, der „zufällig" im komplexen Erleben mit der Schönheit zusammen wahrgenommen, vorgestellt wird. Wir reden also immer gerade an dem vorbei, was wir beschreiben wollen. Was Schönheit sei, oder vielmehr *wie* sie sei, das kann man darum zwar in sich haben, erleben, aber man kann es nicht sagen noch beschreiben. So muten auch alle gegenständlich gehaltenen Definitionen der Schönheit (im Sinne einer Qualität) schon von vornherein tragikomisch an, selbst wenn man sich noch nicht darüber Rechenschaft gegeben hätte, *warum* sie an der Sache vorbeigehen müssen. Es ist ja auch ganz klar, daß vom *ästhetischen* Erleben aus schon die *Frage* nach der Beschaffenheit oder den Merkmalen des Schönen gar nicht gestellt werden könnte. Denn ästhetisches Verhalten ist reine Entgegennahme; alles Fragen aber stammt aus untersuchender, zweckhafter Stellungnahme.

Wenn es also vollkommen deutlich sein muß, daß Schönheit als solche gestaltlos ist und in keiner gegenständlichen Beschaffenheit besteht, also weder an einen Gegenstand, noch an seine Beschaffenheit gebunden ist, so bleibt es trotzdem *in einem gewissen Sinne* wahr, daß sie am gegenständlichen Objekt, damit aber auch an seiner Beschaffenheit haftet. In welchem Sinn, das ist bereits angedeutet: wo wir Schönheit erleben, da erleben wir sie zwar gerade nicht aus zweckhafter Haltung heraus, aber wir sind deswegen im selben Augenblick doch auch nicht vollkommen frei von dieser Haltung. Jeder Augenblick des wirklichen Lebens ist komplex. Insbesondere leben wir niemals so aus der Einheit, daß darüber unsere Besonderheit vollkommen „vergessen" wäre. Denn wir sind nun einmal Individuen und

Digitized by Google

stehen daher in Gegenüberstellung und Auseinandersetzung. Deshalb ist kein Erleben vollkommen objektlos, auch nicht das wesentlich ästhetische Erleben. Mag es Momente geben, da wir ohne *klare* Gegenstandsvorstellung von Schönheit einfach durchströmt sind, so umgaukeln uns doch selbst dann „schwankende Gestalten", Elemente oder Fetzen gegenständlicher Dinge, in welche sich die Schönheit alsbald kleidet. Zumeist aber sind es ganz deutliche Gegenstandsgestalten, an denen uns Schönheit aufgeht, Gestalten, die man auch beschreiben oder auf andere Weise vorstellungshaft wiedergeben kann. In diesem Sinne haftet Schönheit, wo sie wirklich erlebt wird, immer an einem Objekt von mehr oder weniger bestimmten gegenständlichen Qualitäten.

Allein es ist nie zu vergessen, daß nicht dieses Objekt, als Gegenstand, das Schöne ist, und daß es nicht deshalb schön ist, weil es diese oder jene Qualitäten besitzt. Das Objekt ist nie „Besitzer" der Schönheit, sondern immer nur „Träger", Vehikel, genauer noch: Begleitgegenstand des Schönheitserlebnisses, Gelegenheit für uns, Schönheit zu finden. Das ist seine ästhetische „Transparenz", von welcher schon die Rede war. Man kann nicht sagen, die Beschaffenheit des Objekts spiele für das Schönheitserlebnis überhaupt keine Rolle; aber die Rolle, die sie spielt, ist nicht diejenige der Schönheitsspenderin, sie ist nur die gegenständliche Gelegenheit oder Möglichkeit *für uns*, die Schönheits-Empfänglichen, Schönheit wirklich zu erleben. Nicht *immer* sind wir hierzu fähig. Nicht bei jeder gegenständlichen Gelegenheit geht uns Schönheit auf, nicht jeder Gegenstand „ist schön". Genau heißt dies: es gibt Gegenstände, die uns derart *gegenständlich* beschäftigen oder gefangennehmen, daß unser ästhetisches Interesse dagegen nicht aufkommt, so daß Schönheit nicht gefunden werden kann. Nur wo das komplexe Gesamterlebnis Raum für die ästhetische Möglichkeit läßt, kann uns der Gegenstand auch schön sein. Man darf nicht sagen, dieses „Raum lassen" sei Sache des Gegenstandes oder also seiner Beschaffenheit. Umgekehrt ist es: wo das Erlebnis für die Schönheit Raum läßt, da *bekommt* der Gegenstand die Eignung, welche wir mit jener Transparenz bezeichnet haben. Man darf also, um genau zu sein, nicht fragen, wie ein Gegenstand beschaffen sein müsse, damit er schön sei; sondern man muß fragen, wie die Gegenstände, welche wir schön finden, beschaffen seien. Um so zu er-

Digitized by Google

fahren, nicht: an welche gegenständlichen Eigenschaften Schönheit gebunden sei, sondern: wie wir gegenständlich-wahrnehmend zu den Objekten stehen müssen, damit es uns möglich sei, sie auch schön zu finden, — damit Raum für das *ästhetische* Erleben bleibe.

In diesem und nur in diesem Sinne kann man versuchen, die gegenständlichen „Voraussetzungen" oder „Bedingungen" der Schönheit (des möglichen Schönheitserlebnisses) zu bestimmen. Aber es ist dann immer noch von vornherein zu bedenken, daß diese Bedingungen in keiner Weise weder konstant noch allgemein gültig sein können. Denn Schönheit ist zwar im realen Erleben nie von Gegenständlichkeit zu trennen, aber sie ist ebenso wenig an eine *bestimmte* Gegenständlichkeit oder Beschaffenheit gebunden. Es kommt nicht auf die „objektive Qualität" des Objekts an, ob wir an ihm Schönheit finden können oder nicht; sondern das kommt auf *uns* an, nämlich darauf, wie wir zu dem so oder so beschaffenen Objekt stehen, wie wir ihm entgegentreten, wie wir es „sehen". Es kommt darauf an, wie sehr oder wie wenig es uns gegenständlich (zweckhaft) beschäftige, und dies ist nicht oder doch nicht wesentlich von seiner objektiven Beschaffenheit, sondern es ist von unserer momentanen Haltung, vom Vorwalten oder Zurücktreten dieser oder jener zweckhaften Gerichtetheit abhängig. Je stärker wir in einem Augenblick zweckhaft präokkupiert sind, desto weniger sind wir fähig, Schönheit zu finden, und so kann uns „derselbe" Gegenstand heute Schönheit sehen lassen, der uns gestern nichts davon zeigte.

Kurz: weil Schönheit keine Gestalt hat und an keine bestimmte Gestalt gebunden ist, darum kann sie „in jeder Gestalt" auftreten, und *wie* sie auftrete, das ist von unserer Empfänglichkeit abhängig. Diese Empfänglichkeit (die „Zusammensetzung" des Interesses, mit dem wir an die Dinge herantreten) ist nicht eine konstante Größe. Sie ist weder individuell konstant (weil individuelles Leben ständige, wenn auch nicht absolute, Veränderung ist), noch ist sie die gleiche in verschiedenen Individuen. Daher finden nicht alle, ja im Grunde nicht zwei, „dasselbe" schön, — sie finden Schönheit nicht unter denselben gegenständlichen „Bedingungen". Noch findet jeder von uns jederzeit unter den gleichen Objektbeschaffenheiten Schönheit.

Demjenigen, der nichts als Schönheit suchte, dem rein und vollkommen Empfänglichen, wäre alles schön. Denn er

Digitized by Google

hätte kein gegenständliches Interesse, kein Interesse zwecksetzender Auseinandersetzung. Freilich damit auch kein Objekt und also keine konkrete „Gelegenheit" des Schönfindens. Aber das ist ein unmöglicher Grenzfall. In Wirklichkeit sind wir immer auch gegenständlich interessiert, aber immer wieder, quantitativ und auch qualitativ, in anderer Weise. Mit dieser die ästhetische Empfänglichkeit relativierenden und modifizierenden Bedingtheit ändert sich die Möglichkeit des Schönheitfindens, ändern sich also die gegenständlichen Voraussetzungen des Schönheitserlebnisses.

Schönheit kann um so eher gefunden werden, je mehr das zwecksetzende Interesse im Verhältnis zum Schönheitsinteresse zurücktritt. Wo dies in ausgesprochenem Maße der Fall ist, da handelt es sich um Objekte, welche unser zwecksetzendes Verhalten verhältnismäßig wenig „herausfordern", — was aber, wie gesagt, nicht an ihnen, sondern an uns liegt. In diesem Fall sehen wir die Objekte dami als verhältnismäßig „beziehungslos" (ohne Beziehung zu uns als zwecksetzenden Subjekten). Sie erscheinen als „fürsichseiend", in sich beruhend, fraglos, selbstverständlich. Sie haben es, in unsern Augen, nicht nötig, anders zu sein als sie sind. Sie haben keine Aufgabe zu erfüllen, sind vielmehr schon Erfüllung. Sie haben in sich selbst ihr Daseinsrecht. — Dies heißt in „objektiver" Wendung: Schön ist das, was also in sich ruhend und selbstverständlich *ist*.

Dies ist der Begriff der ästhetischen *Form*. Schön sein heißt Form haben; Schönheit sehen wir, wo wir Form sehen. Aber man muß diesen Ausdruck recht verstehen, nämlich ästhetisch und nicht gegenständlich. In der Tat kann man nicht scharf genug gegenständliche Form und ästhetische Form voneinander unterscheiden. Gegenständliche Form bedeutet ein bestimmtes, mehr oder weniger rationales Verhältnis von Teilen oder Beschaffenheiten untereinander, etwas, was selber der gegenständlichen Welt zugehört. Diese Form ist daher ein Begriff zweckhafter — und zwar vorwiegend geistbestimmter — Provenienz (Ordnung, Maß, Proportion, Regelhaftigkeit, Einheitlichkeit). Der *ästhetische* Formbegriff ist von grundsätzlich anderer Art. Hier bedeutet Form nichts anderes als eben Schönheit, das ist: in sich beruhende Selbstverständlichkeit, Korrespondenz zu *der* fraglosen Einheit des Lebens, aus der heraus wir für Schönheit empfänglich sind. Diese ästhetische Form ist, als rein

Digitized by Google

ästhetische, nicht beschreibbar noch in gegenständlichen Verhältnisbegriffen faßbar. Sie ist nicht durch Verhältnisse gegeben noch darstellbar. Keine gegenständlichen Begriffe sind tauglich für das, was ungegenständlich ist. Ästhetische Form ist geradezu der Ausdruck für das Unbeschreibliche, das, am ästhetischen Objekt, *zwischen* allen beschreibbaren Qualitäten und Verhältnissen durchscheint.

Diese strenge Unterscheidung muß aufrecht erhalten werden, trotzdem im realen Erlebnis, das — wie gesagt — niemals nur ästhetisch bestimmt ist, ästhetische Form stets „an" oder „zusammen mit" einem Gegenstand und also auch mit mehr oder weniger ausgeprägter Gegenstandsform erscheint. Denn so wenig wie aus dem „Haften" der Schönheit an einem Gegenstand überhaupt, mit diesen oder jenen Gegenstandsqualitäten, die Identität oder notwendige Zusammengehörigkeit dieser Qualitäten und der Schönheit folgt (worüber gesprochen worden ist) — ebensowenig folgt die Identität oder sachliche Einheit von gegenständlicher Form und Schönheit aus der Tatsache, daß wir Menschen, die wir nie ganz unsere zweckhafte Haltung aufgeben können, nicht anders Schönheit zu finden imstande sind als an gegenständlich Geformtem. Irgend eine (gegenständliche) Form trägt jeder Gegenstand, und wenn wir Schönheit nur an Gegenständen erleben können, so können wir also ästhetische Form nur zusammen mit gegenständlicher Form erleben. Aber deshalb *ist* doch Schönheit nicht diese gegenständliche Form, noch „folgt" sie aus ihr. „Bedingung" des Schönheitserlebnisses ist die Gegenstandsform in keinem andern Sinne als überhaupt Gegenständlichkeit für uns (die wir nie zweckfrei sind) Vehikel der Schönheit ist. Und dies bleibt auch dann wahr, wenn man weiß (es wird im III. Teil mehr davon zu sagen sein) daß, wenigstens in unserm Kulturkreis, das Schönheitserlebnis sich wesentlich an ganz ausgesprochen „formhaltige" Gegenstände zu heften pflegt. *Wir* „brauchen", aus bestimmten und zu seiner Zeit zu erörternden Gründen, eine ausgesprochene gegenständliche Form, um ästhetische Form finden zu können. Und insofern ist es richtig, daß *für uns* gegenständliche Form (in einem ganz bestimmten, ausgeprägten und zwar rationalen Sinne) mit Schönheit „zusammengehört". Aber nicht im Sinne „objektiver" Zusammengehörigkeit oder Abhängigkeit noch gar im Sinne der Identität. Sondern ausschließlich im Sinne der Tatsache,

Digitized by Google

daß wir auch im wesentlich ästhetischen Erlebnis noch immer zweckhaft (und zwar gerade auch geistig-zweckhaft, rational vor allem) eingestellt sind.

Aus diesem ganzen Sachverhalt ergibt sich auch, daß ästhetische Form, also Schönheit, nicht mit einer *bestimmt gearteten* gegenständlichen Form zusammenhängt. Sicher sehen wir stets, aus dem bekannten Grunde, gegenständliche Form überhaupt, wo wir Schönheit sehen. Aber *welche* Form es sei, die der Gegenstand habe (oder gar: haben müsse), den wir schön finden, das steht dahin. Denn das ist wiederum abhängig vom Grade der ästhetischen Reinheit unseres Gesamtinteresses und von der Art der darin mitschwingenden Zwecksetzungen. Diejenige gegenständliche Form wird in jedem Falle „schön gefunden", welche dort gesehen wird, wo Schönheit gefunden ist. So „bevorzugt" der eine einfache Symmetrie, der andere kompliziertere Gleichgewichtsverhältnisse, der eine kubische, der andere sphärische Formen, der eine akustische, der andere optische Harmonien und Rhythmen von wiederum einfacherer oder komplizierterer Art. Was dem einen „eine *schöne* Form" ist, braucht dem andern nicht dasselbe zu sein. Es kommt immer darauf an, an welchem gegenständlich-formalen Vehikel jeder für sich imstande sei, Schönheit zu schauen. — Doch müssen wir gerade zu diesem Punkte wieder auf den III. Teil verweisen.

Wenn in diesen Ausführungen die sachliche Unabhängigkeit der ästhetischen Bedeutung von aller gegenständlichen, materialen oder formalen Beschaffenheit, trotz ständigen Zusammenseins mit Gegenständen und gegenständlichen Qualitäten, betont worden ist, so widerspricht diese „Subjektivität" der Schönheit nun durchaus nicht der früheren Feststellung, daß Schönheit erlebnishaft ein Nichtsubjektives sei. Es ist damit ebenfalls nicht gesagt, daß Schönheit überhaupt etwas „Nursubjektives" sei, ohne Bedeutung über das subjektive Erlebnis hinaus. Schönheit, ästhetische Form, ist insofern und nur in diesem Sinne nicht-objektiv, als sie nicht in gegenständlichen Objektqualitäten besteht, noch mit ihnen notwendig verbunden ist. Sie ist insofern eine Angelegenheit des Subjekts, als es, ganz abgesehen von der Beschaffenheit des Objekts, auf die subjektive Haltung mit ihrem Ineinander von Zweckhaftigkeit und Ästhetizität ankommt, ob oder wo sie gefunden werden könne und gefunden werde. Aber sie

Digitized by Google

ist *nicht* subjektiv in jenem Sinne, wie wir etwa Angenehmheit subjektiv nennen, oder wie wir von der Subjektivität der auf einen Gegenstand bezogenen Qualitäts-Empfindungen sprechen. Mit den letztern Empfindungen meinen wir *gegenständliche* Vorstellungen in ihrer Bedingtheit durch das vorstellende Subjekt; Schönheit aber ist nicht von dieser Art. Subjektivität aber in dem Sinne der Beziehung auf ein Subjekt mit seiner Zwecksetzung (wie etwa die Angenehmheit subjektiv ist), kommt von vornherein der Schönheit nicht zu, worauf wir nicht mehr einzugehen brauchen.

Nein, jene „Subjektivität" der Schönheit bedeutet nur, daß sie einerseits nicht gegenständlich („objektiv" in diesem Sinne) ist, und daß sie andererseits nur unter bestimmten Voraussetzungen im Subjekt von diesem *gefunden* werden kann. Nicht sie selbst, aber die Möglichkeit sie zu sehen und sie gerade hier zu sehen, ist abhängig vom Subjekt. *Diese* „Subjektivität" widerspricht keiner Objektivität; auch ein gegenständlich Objektives könnte ja als solches nur von dem gesehen werden, der die „Begabung", d. h. im Grunde das entsprechende Interesse besitzt. Gegenstände wahrzunehmen ist genau so eine Sache subjektiver Fähigkeit (auch wenn die Gegenstände selber durchaus als objektive Existenzen gemeint sind), wie die Schau der Schönheit eine Sache subjektiver Fähigkeit ist; daraus folgt im zweiten Falle so wenig wie im ersten die „Subjektivität" des Geschauten selbst.

Die ganze Verwirrung ist wohl dadurch entstanden, daß, wie nun öfters hervorgehoben worden ist, ästhetisches Erlebnis und Gegenstandserlebnis realiter stets verbunden sind. So hat man auf das erste (und seinen Inhalt) übertragen, was nur für das zweite gilt: die Gegenständlichkeit, mit der ihr innewohnenden Problematik, aus welcher die Frage und der ganze Gegensatz von Objektivität und „bloßer Subjektivität" (des gegenständlich Geschauten) entsteht. — Und dann ist es eine Folge jenes komplexen ästhetisch-gegenständlichen Charakters aller Wahrnehmung, daß, wie gesagt, ästhetische Form stets mit gegenständlicher Form verbunden auftritt. Da nun, wie gezeigt wurde, diese *Verbindung* (genauer: die *Bedingung* dafür, daß Schönheit in Verbindung gerade mit dieser oder jener gegenständlichen Form *gesehen* wird) in der Tat „subjektiv" ist, so daß also Schönheit nicht „objektiv" an dieser oder jener Beschaffenheit haftet

Digitized by Google

und daß infolgedessen für jedes Subjekt eine andere gegenständliche Beschaffenheit oder Form „schön sein" kann: so ist diese Art von Subjektivität auf die Schönheit selbst übertragen worden, für die der Begriff doch gar keine Bedeutung hat.

Die Analyse des Schönheitserlebnisses zeigt demgegenüber deutlich, daß Schönheit von jedem schönen Objekt nicht als Eigenschaft (auch nicht als formale Beschaffenheit) besessen ist, noch also auch, in der Weise der Objektivierung subjektiver Empfindungen, ihm als Eigenschaft zugeschrieben wird. Schönheit wird vom schönen Objekt nur „repräsentiert", zur Schau gestellt, geoffenbart. Es ist der Ort, wo uns Schönheit erscheint; das ist seine ganze Bedeutung. Die Schönheit selbst ist „gegeben", aber weder vom Subjekt, noch vom Objekt gegeben, sondern von diesem, zufolge seiner ästhetischen Transparenz, sehen gelassen, und von jenem, zufolge seiner ästhetischen Empfänglichkeit, geschaut.

Erst jetzt versteht man auch ganz, wieso ein Objekt nicht nur entweder schön oder nicht schön, sondern auch einerseits nicht rein (ganz) schön und andererseits „direkt unschön" sein kann. Schönheit als solche ist immer ganz, und sie ist nicht relativierbar. Aber die ästhetische Empfänglichkeit ist jederzeit relativ, relativiert durch die Beteiligung zwecksetzend gegenständlicher Haltung. Reine Schönheit wäre dort, wo die letztere Haltung vollkommen fehlte; aber dann wäre auch kein Objekt, an welchem Schönheit erschiene. Gänzlich fehlte Schönheit dort, wo zufolge rein zweckhafter Haltung *nur* Objekt wäre, ohne ästhetische Transparenz. Schön, aber nicht rein schön ist ein Objekt dadurch, daß zufolge der relativierten ästhetischen Empfänglichkeit die zweckbezogene Gegenständlichkeit des Objekts seine ästhetische Bedeutsamkeit durchkreuzt und stört; wir können Schönheit nur „teilweise" sehen, wo sich Gegenständlichkeit davorstellt. Der Gegenstand hat dann zwar Form (ästhetische Bedeutung in seiner Gegenständlichkeit), aber nicht „reine Form", oder nicht ganz Form; er ist mehr oder weniger formlos, also nicht-schön. Nichtschön sein aber bedeutet, allerdings nur im Gegensatz zu der auch „vorhandenen" Schönheit, eben als Störung der durch die letztere „eingeleiteten" ästhetischen Befriedigung, häßlich sein. Absolute Häßlichkeit ist nicht möglich. Denn sie würde das vollkommene Fehlen ästhetischer Befriedigung, also auch ästhetischer

Digitized by Google

Empfänglichkeit voraussetzen; und ganz abgesehen davon, daß dies ein irrealer Grenzfall ist: wo ästhetische Bedeutsamkeit des Objekts absolut fehlte, da fehlte auch der Gegensatz, an dem allein Häßlichkeit als solche eindrücklich werden könnte. — Im übrigen ist bereits im 1. Abschnitt darauf hingewiesen, daß wir dort, wo wir etwas unschön finden, insofern ein *Urteil* fällen, welches, als Urteil überhaupt und als Negation, nicht aus unserer ästhetischen, sondern aus der zwecksetzenden Haltung stammt, trotzdem wir darin gegen die *ästhetische* Nichtbefriedigung protestieren: wir haben (relative) ästhetische Befriedigung gekostet und *verlangen* nun, indem wir diese Befriedigung in unser subjektives Bedürfnis und also in unsere Zwecksetzung sekundär einbeziehen und sie so in Angenehmheit umbiegen, *ganze* Befriedigung vom Objekt. Im gleichen Augenblick haben wir die ästhetische Haltung aufgegeben oder vielmehr zurückgedrängt.

Wir fassen zusammen. Ob ein Objekt schön sei oder nicht, das kommt nicht auf seine materiale oder formale Beschaffenheit an, sondern auf den Grad und die Art der Empfänglichkeit (des ästhetischen Interesses), im Verhältnis zu Grad und Art der zwecksetzenden Haltung. Jedes Objekt kann schön sein. Jede Eigenschaft irgend eines Objekts kann Schönheit offenbaren oder an dieser Offenbarung beteiligt sein. Es kommt nur darauf an, ob sie uns, entsprechend unserer Empfänglichkeit, „etwas sagt". Diese Empfänglichkeit ist um so „größer", nicht je „kritischer" wir in ästhetischer Hinsicht sind, sondern je mehr Schönheit wir zu sehen und zu finden vermögen, in je größerem Maß und Umfang uns die Welt der Gegenstände zur schönen Welt wird (sie verliert natürlich im gleichen Maß und Umfang ihre gegenständlich-zweckhafte Bedeutung). Seiner Beschaffenheit und sogar seiner Existenz nach ist das Objekt für die Schönheit irrelevant; es wird *relativ* relevant nur dadurch, daß wir unser ästhetisches Interesse nie ganz aus der Verbindung mit der Zweckhaftigkeit, das ästhetische Leben nie ganz aus der Verwachsenheit mit dem moralischen Leben zu lösen vermögen. Wer dies vermöchte, dem wäre „alles" schön und nur schön; aber es wäre dann „nichts" mehr im Sinne der gegenständlichen Existenz.

Digitized by Google

Nachsatz.

Es mag auffallen, daß in dieser Beschreibung des ästhetischen Phänomens zwar vom ästhetischen Erlebnis, und dem was damit zusammenhängt, aber nicht von ästhetischer *Produktion* und also weder von Kunst noch von Kunstwerk oder von Kunstschönem und dergleichen die Rede war; der Grund dafür kann indessen nicht schon hier, sondern erst später deutlich gemacht werden (IV. Teil).

Digitized by Google

II. Das Wesen.

1. Das Problem der Ästhetik.

Das ästhetische Leben ist zweckfrei, daher unproblematisch. Es enthält keine Widersprüche, keine Fragen und keine Zweifel, kein praktisches und also auch kein theoretisches Problem. Es besteht in der naiven Schau des Schönen, in welcher sein Interesse sich vollkommen befriedigt. Es enthält keinen innern Widerspruch, wie das zwecksetzende Verhalten, und darum treibt es nicht mit innerer Notwendigkeit über sich hinaus.

So treibt es auch nicht zur „Theorie". Zur Theorie treibt nur eine Praxis, welche in sich zwiespältig, unsicher, problematisch ist. Die Theorie soll helfen, den Zwiespalt zu überwinden, das Widersprechende zu vereinigen. Sie soll eindeutige Wegweiserin für die Praxis sein, welche sich verirrt hat oder sich zu verirren droht. Sie soll Antwort geben auf die Frage des in seiner Praxis unsicher gewordenen Menschen: wohin geht der Weg? Es gibt keine theoretische, denkende, vorschauende und rückschauende (reflektierende) Bemühung ohne problematische Praxis. Daran wird nichts geändert dadurch, daß sich gelegentlich die Theorie quasi verselbständigt und sich so gebärdet, als stehe sie nicht in notwendigem Zusammenhang mit irgend einer Praxis.

Das ästhetische Verhalten gebiert deshalb keine Theorie, weil es keine Praxis im tätigen, zwecksetzenden Sinne dieses Wortes ist, weil es also keine praktische Problematik enthält. Es ist vielmehr von Anfang an „Theorie", aber in einem ganz andern Sinne. Nicht zielhaft bestimmte Vorschau und Rückschau oder Umschau, sondern reine Schau. Diese Schau sucht nicht Unsicherheiten zu überwinden, Widersprüche auszumerzen, kurz Antwort auf Zweifelsfragen zu bekommen. Sie ist Theorie und Praxis in einem, Praxis als Theorie, Leben als Schau, nicht Schauen zur Erleuchtung einer Praxis, nicht Theorie *des* Lebens.

Digitized by Google

Nichts wird der ästhetischen Haltung zum Problem, denn sie selber ist frei von Problematik. Es gibt für sie keine zu suchende Wahrheit oder Richtigkeit. Sie hat alles schon in sich, was moralische oder logische Theorie im besten Falle finden könnte. So wird ästhetisches Leben auch nicht *sich selber* zum Problem. Es wendet sich nicht fragend auf sich selbst zurück. Es bildet keine Theorie seiner selbst, fragt nicht nach Sinn und Recht, sucht keine Begründung. Als unproblematisches Verhalten ruht es in sich selbst und ist sich selbst genug. — *Es gibt daher keine Ästhetik vom ästhetischen Leben aus.* Denn unter Ästhetik, wie immer man ihre Aufgabe näher bestimmen möge, ist doch unter allen Umständen eine Theorie des „Ästhetischen" zu verstehen, des ästhetischen Lebens oder des Schönen oder der Kunst. Ästhetik kann nur ein Nachdenken sein über ästhetische Dinge, und gerade Nachdenken ist nicht Sache des ästhetischen Lebens selbst, noch folgt es mit eigener Notwendigkeit daraus.

Nicht einmal eine rein „phänomenologische", beschreibende Ästhetik kann aus ästhetischem Interesse entstehen. Denn auch sie wäre ein Betrachten im Sinne der fragenden Theorie, ein Vergleichen, Zusammenschauen, kurz ein *gegenständlich*-theoretisches Verhalten. Sie träte mit zwecksetzendem Interesse an ihr Objekt heran, entspränge aus Ungewißheit und suchte Gewißheit, Klarheit, Wahrheit, Unzweideutigkeit. Also stammte sie aus der Zweideutigkeit, Unsicherheit, Problematik. Der Wille zu genauer Kunde über irgend ein Objekt ist zwecksetzender Wille und dokumentiert die Unsicherheit in der auf jenes Objekt gerichteten Zwecksetzung. Wäre sie nicht, was gäbe es denn da zu fragen und zu betrachten? Ästhetisches Verhalten betrachtet nicht, untersucht nicht, sondern *schaut*. Es stellt nie fest, was denn da eigentlich sei. Sondern es wird beglückt inne, daß da Schönheit sei, und das ist ihm vollkommen genug.

Ebensowenig, man möchte sagen: erst recht nicht, kann *philosophische* Ästhetik Sache des ästhetischen Lebens selber sein. Philosophische Theorie unterscheidet sich von aller nur feststellenden Betrachtung (heiße sie empirisch oder phänomenologisch) dadurch, daß ihre Frage dem *Sinn* des Befragten gilt. Sie setzt gespürte Sinnlosigkeit oder vielmehr Fragwürdigkeit des Sinnes voraus, Zweifel an der Begründetheit, am Recht sozusagen. Das alles kann nur in der Praxis

Digitized by Google

gespürt werden, in der Problematik des zwecksetzenden Verhaltens. Die philosophische Theorie ist Besinnung auf den Sinn; sie setzt das zweifelnd-unsichere Kopfschütteln des praktisch am Scheidewege Stehenden voraus, der nicht mehr weiß wohin. — Ästhetische Haltung ist nie in dieser Lage. Eine Sinnfrage oder Rechtsfrage gibt es für sie nicht. Auch nicht eine Frage nach dem Sinn ihrer selbst. Denn sie hat ihn unmittelbar in sich, wenn man so sagen darf. Nur eine in sich problematisch-zweideutige Praxis kann an sich selbst irre werden und daher an sich selbst die Sinnfrage stellen. Ästhetische Haltung gebiert keine philosophische, sinnfragende Ästhetik, weil sie selbst niemals fraglich ist.

Philosophie gehört ganz dem problematischen, moralischen Leben an. Nur aus ihm kann eine Sinnfrage entstehen. Alle Probleme sind Ausdruck des problematischen Lebens, die sogenannten theoretischen nicht minder als die praktischen. Was wir Theorie nennen, ist erstens selber eine Form der Praxis und ist zweitens immer in den Zug der im engern Sinne so genannten Praxis eingebaut, entspringt aus ihr und mündet wieder in sie. Eine Philosophie, durch welche nicht der Pulsschlag des problematisch-praktischen Lebens ginge, welche nicht aus ihm notwendig hervorginge und nicht auf es sich bezöge, und welche nicht auch selbst ein Stück gelebtes praktisches Leben wäre, sie wäre nicht nur nicht Philosophie, sie wäre überhaupt nicht. Noch die schlechteste, blasseste, welt- und lebensfremdeste Philosophie gehört dem problematischen Leben an.

Wo sie als praktische Metaphysik die Sinnfrage oder als Ethik die Frage des *Guten* stellt, ist dies ja wohl ohne weiteres klar. Sie sucht hier deutlich Begründung oder Wegleitung in der Unsicherheit des problematischen Lebens. Aber auch wo sie als „theoretische Philosophie" oder ontologische Metaphysik nach dem *Wesen* der Dinge fragt, wird doch der verstehende, selber philosphierende Blick bald erkennen, daß die Wesensfrage eine Form oder ein Ausdruck der Sinnfrage ist. Denn nicht aus Neugierde oder in technischer Absicht wird hier nach dem Wesen gefragt, sondern aus der Not des problematischen Lebens heraus, das den Sinn nicht sieht und doch an den Sinn glaubt: wir steigen zum Wesen der Dinge hinab, um dort den verborgenen Sinn zu finden. Anders ist die ontologische und jede sogenannte theoretisch-philosophische Frage nie zu verstehen.

Digitized by Google

Aber wenn nun also Philosophie ganz im problematischen Leben steht, und die philosophische Frage reflektierend an dieses selbe Leben sich richtet, so verstehen wir zunächst nur eine solche Philosophie, welche eine Theorie eben dieses problematisch-moralischen Lebens sucht; wir verstehen Philosophie als Ethik und als Metaphysik des kämpfenden Lebens, worunter, wie schon angedeutet worden ist, aber hier nicht weiter ausgeführt werden kann, auch alle sogenannte theoretische Philosophie (z. B. Erkenntnistheorie) fällt. Aber wir verstehen sie nicht ohne weiteres als Ästhetik; wir verstehen nicht, wie Ästhetik als philosophische Disziplin möglich sein soll. Denn das ästhetische Leben gehört ja nicht jener Sphäre an, welche die Philosophie hervortreibt und auf welche Philosophie reflektierend sich richtet, in der Absicht, ihre Problematik zu überwinden. Im ästhetischen Leben sind keine Probleme, welche der Sinnfrage (und daher der Wesensfrage) oder der Frage des Sollens riefen. Hier, so scheint es, hat also Philosophie nichts zu wollen und nichts zu suchen. Und darnach könnte Ästhetik, wenn es so etwas geben sollte, nie eine philosophische Disziplin sein. Philosophie, so scheint es, kann mit dem ästhetischen Leben überhaupt nichts anfangen. Denn dieses enthält, weil es unproblematisch ist, anscheinend nicht die Voraussetzung für irgend eine Art der philosophischen Fragestellung. — Wir fragen nun aber, ob es wirklich so sei. Wir fragen nach der Möglichkeit philosophischer Ästhetik.

Sicher ist bisher, daß eine philosophische Ästhetik, eben weil sie Philosophie wäre, nicht aus dem ästhetischen, sondern aus dem moralischen Leben stammen und ihm angehören müßte. Dies aber wäre nur so möglich, daß ästhetisches Leben in die Problematik des moralischen Lebens einbezogen und also selber problematisch würde. Als Philosophie ist Ästhetik notwendig eine Angelegenheit des moralischen Lebens, als Ästhetik gilt sie nicht diesem, sondern eben dem ästhetischen. Sie kann ihm aber nur dann gelten, wenn es, das ästhetische Leben, problematisch ist; denn sonst hätte Philosophie damit nichts zu schaffen. Die Frage ist diese: wie kann das in sich unproblematische ästhetische Leben problematisch sein? Die Frage ist gleichbedeutend mit derjenigen nach der Möglichkeit philosophischer Ästhetik.

Die Antwort ergibt sich aus der Lebenseinheit, individuell gesehen aus der Personal-Einheit, des moralischen und des

Digitized by Google

ästhetischen Verhaltens. Die philosophische Besinnung, aus dem problematischen Leben entsprungen, wendet sich wohl zunächst gegen die Problematik eben dieser Seite des Lebens. Ihre anscheinende Sinnlosigkeit (gleichbedeutend mit Problematik) geht auf, ihr Sinn wird gesucht. So steht Philosophie im Dienste der sinnhaften Lebensgestaltung, welche identisch wäre mit der Überwindung der Problematik. Der Blick der Philosophie, wie derjenige der moralischen Praxis, ist durch die Problematik des Lebens gebannt, richtet sich auf diese Problematik und sucht ihre Lösung. Lebenswert scheint der Philosophie wie der sittlichen Praxis ein Leben, das sinnvoll wäre, also eindeutig, also über die Problematik erhaben. Aber der moralische Aspekt, aus dem Philosophie stammt, kann sich dieses sinnvolle Leben nicht etwa als „gegebenes" vorstellen, sondern eben nur als Ergebnis zwecksetzend-sittlicher Arbeit, d. h. kämpfender Überwindung der Problematik. Der moralisch orientierten Philosophie kann das Leben darum nur insofern heute schon sinnhaft sein, als es um die endgültige Sinnhaftigkeit, nämlich um die Überwindung der Problematik, kämpft. Denn sie geht von der problematischen Situation aus, diese ist für sie das schlechthin Gegebene; Gelöstheit, Problemlosigkeit, kann für sie darum nur gesucht sein, kann nur Aufgabe sein. Sie steht, mit aller moralischen Haltung, von vornherein unter dem Banne der Idee, daß der Sinn erst zu „realisieren" sei; darum kann das Gegebene, das wirkliche Leben, ihr nur insofern bedeutungsvoll und sozusagen gerechtfertigt sein, als es praktisch auf diesen Sinn hinweist, d. h. im Ringen um die Lösung der Problematik steht. Kurz: für die philosophische Haltung ist es zunächst selbstverständlich, daß nur problematisches Leben positiv zu werten ist, eben weil es in sich, nämlich gerade in seiner kämpferischen Problematik, den Hinweis, die Forderung, die Tendenz zu schlechthin sinnhaftem Leben enthält. So sehr also Philosophie über die problematische Situation hinausstrebt, so sehr „liebt" sie doch diese Situation, weil sie „Sinn" wenigstens in der Form der Sinn-Idee enthält. (Keine Problematik ohne Sinn-Idee, das heißt ohne Idee eindeutiger Gelöstheit.) Ein Leben ohne Sinn-Hunger erschiene ihr bedeutungslos, ja schlechthin sinnlos, eben weil ein solches Leben für die Schaffung des schlechthin Sinnhaften gar nicht in Betracht käme. So bestätigt Philosophie ihren moralischen Ursprung: sie sanktioniert von vornherein das moralische,

Digitized by Google

problemhaltige Leben, und wenn sie auch über es hinausstrebt, so denkt sie die Lösung doch eben als Problem-Lösung, d. h. als Ergebnis moralischen Lebens selbst. Problematisches Leben ist ihr wertvolles Leben, weil es in sich zweckhaft ist und daher gerade in seiner Problematik die *Idee* des Sinnes praktisch vertritt.

Indem nun aber Philosophie, im Interesse der Problem-Überwindung, sich reflektierend auf das moralische Leben zurückwendet, das allein sie zunächst interessiert und in dem allein möglicher Sinn zu liegen scheint, — trifft doch der Strahl der Reflexion ungewollt auch jene andere Seite des Lebens, die von Problematik, von Sinn und Unsinn selber nichts weiß: das ästhetische Leben. Denn wenn einmal die Selbstbesinnung wach ist, so ist nicht zu verhindern, daß sie sich auf das ganze Ich ausdehnt, mag sie auch zunächst nur dem moralischen Ich gelten. Das moralische Leben ist ja nicht zu isolieren aus dem Leben überhaupt. Es ist nicht ein Leben für sich, sondern es ist *das* Leben, sofern es problemhaltig ist, wie das ästhetische Leben *das* Leben ist, nur eben insofern als es, das Leben selbst, unproblematisch und also selbstverständlich ist. Eben diese Lebensganzheit des moralischen und ästhetischen Verhaltens macht es möglich, ja eigentlich unvermeidbar, daß die reflektierende Philosophie auf jene ästhetische Sphäre stößt, die sie, ihrer eigentlichen Absicht nach, zunächst nichts angeht.

Aber was nicht gesucht und insofern irrelevant war, wird notwendig relevant, sobald es entdeckt ist. Verblüfft steht der philosophische Geist, der im sinnwirren moralischen Leben den Sinn suchte, vor dem ästhetischen Leben, das von Sinn und Sehnsucht nach Sinn nichts weiß. So sehr steht Philosophie ihrem Ursprung nach unter dem Banne des moralisch-problematischen Aspektes, daß sie zunächst nur staunen kann, nicht wissend, was mit dieser in sich unproblematischen Seite des Lebens überhaupt anzufangen sei. Aber dieses Staunen dauert nur einen Moment. Sogleich ist die Stellung bezogen, und welche Stellung, das kann nicht fraglich sein: das unproblematische Leben wird *wegen* seiner Problemlosigkeit zum Problem. Philosophie, als Form problematischen Lebens, kann ja nicht anders als Probleme sehen, weil sie nichts anderes will als Probleme lösen. Sie stellt notwendig alles, was ihr entgegentritt, unter den problematischen Aspekt, der nun einmal ihr Aspekt ist. Sie kann sich

Digitized by Google

also nicht damit begnügen, festzustellen, oder auch vorerst nur zu ahnen, daß hier unproblematisches Leben sei; sie sieht sofort den Gegensatz zum moralischen Leben, welcher zugleich ein Gegensatz zu ihr selber ist. Kraft ihres Ursprungs aus dem moralischen Leben kann sie Leben überhaupt nur unter dem Aspekt des Sinnes, des unerfüllten, aber doch gesuchten Sinnes, sehen. An alles muß sie die Sinnfrage stellen; sonst wäre sie nicht Philosophie. Dem moralischen Leben gegenüber stößt diese Sinnfrage auf Verwandtes; denn jenes Leben selbst enthält sie ja praktisch. Hier fühlt sich Philosophie zu Hause. Fremd aber ist ihr zunächst das ästhetische Leben. Doch sie macht es sich eben dadurch zu eigen, daß sie es unter dem Gesichtspunkt des Sinnes betrachtet: sie trägt ihren eigenen moralischen Aspekt an das ästhetische Leben heran, dem selber dieser Aspekt fehlt. Sie fragt nach dem Sinne dessen, das für sich selbst die Sinnfrage nicht enthält und nicht aufstellt. Gerade dies wird für sie am ästhetischen Leben problematisch, daß ihm die Problematik fehlt. Problematisch *wird* das ästhetische Verhalten unter den Augen der Philosophie, nicht weil in ihm interne Problematik gesehen würde, sondern weil es als Gegensatz gegen das moralisch-problematische Leben gesehen wird. Problematisch wird also eigentlich das Ich, das Leben als solches, und seine also entdeckte Problematik besteht in der Tatsache, daß es einerseits, als moralisches Leben, in Sinnverwirrung den Sinn sucht, und andererseits, als ästhetisches Leben, von diesem ganzen Kampfe nichts weiß. Es ist der ungelöste Widerspruch der „Selbstverständlichkeit" und der Problematik desselben Lebens, welcher den Inhalt der neuen Problematik bildet.

Immerhin: Philosophie ist diesem Widerspruch gegenüber in gewissem Sinne Partei. Denn sie „versteht" unmittelbar nur die moralische Seite, welcher sie selbst angehört. Darum steht sie, wenn man so sagen darf, mit einem gewissen Mißtrauen dem ästhetischen Phänomen gegenüber: was kann es für einen Sinn haben, zu leben, ohne für den Sinn des Lebens zu kämpfen? Was kann unproblematisches Leben bedeuten, wo es doch auf Problemlösung ankommt? Wir sahen, daß die faktische Sinnhaftigkeit des Lebens für die moralgeborene Betrachtung nur in seinem Kampf um den Sinn schlechthin liegt. Dem ästhetischen Leben fehlt dieser Kampf; also scheint es der Sinnhaftigkeit, Sinnfähigkeit,

Digitized by Google

Sinnbedeutsamkeit zu entbehren, es scheint außer allem Sinnzusammenhang zu stehen. Für alle moralische Haltung, und also auch für die Philosophie, liegt es nahe, die ganze ästhetische Sphäre zu behandeln wie dasjenige im problematischen Leben, was der Realisation des Sinnes widerstreitet: das Böse. Denn was nicht *für* den Kampf um den Sinn ist, das scheint dagegen und also gegen den Sinn selbst zu sein.

Wenn Philosophie nicht in diese von vornherein ablehnende Haltung verfällt (mit welcher dann eine Ästhetik im positiven Sinne ausgeschlossen wäre), sondern das ästhetische Leben in das Ganze der Lebensproblematik positiv einbezieht, so geschieht dies darum, weil Philosophie, je tiefer sie die Problematik zunächst ihrer eigenen Lebenssphäre sieht, desto stärker ist im Glauben an die Sinnbedeutung des anscheinend Widersinnigen oder Sinnlosen. Ohne diesen Glauben würde ja nichts zum Problem. Widerspruch wird zum Problem nur durch die Überzeugung, daß er nicht „endgültig" sei. Mag also das ästhetische Leben dem philosophischen Geist zunächst erstaunlich fremd und ohne Sinnbezogenheit erscheinen: er wird einen verborgenen Sinn ahnen und ihn suchen. Gerade weil Philosophie aus moralischer Haltung stammt, wird sie nie glauben, daß es etwas gebe, was *zuletzt* dem Sinne dieser Haltung widerspricht; so wird sie auch das ästhetische Verhalten nicht „ablehnen", sondern sich *fragend* dazu stellen. Damit aber ist philosophische Ästhetik geboren. Denn sie ist die philosophische Sinnfrage, gestellt an das ästhetische Leben. Philosophische Ästhetik ist möglich, weil Reflexion auf die ästhetische Seite des Lebens möglich ist, und sie ist notwendig, weil diese Seite für die philosophische Haltung notwendig zum Problem wird. Ihr Inhalt ist die Frage nach dem Sinn des ästhetischen Verhaltens, zuletzt aber diejenige nach dem Sinn des Lebens angesichts seiner Zwiespältigkeit zwischen ästhetischem und moralischem Verhalten.

Der moralische Ursprung der Philosophie bringt es mit sich — und hierin zeigt sich doch notwendig jene „Parteinahme" — daß diese Ästhetik in gewissem Sinne „einseitig" sein muß. Sie betrachtet das ästhetische Leben eben doch, auch wenn sie es nicht ablehnt, und gerade indem sie einen Sinn darin sucht, vom moralischen Standpunkt aus. Nicht notwendig so, daß der Sinn, den sie ihm allenfalls vindiziert,

Digitized by Google

ein moralischer Sinn sein müßte, d. h. eine Sinnbeziehung, wie sie im moralischen Leben angetroffen werden kann. Wir werden sogar sehen, daß eine also „moralisierende" Ästhetik ihre Aufgabe direkt verfehlen müßte. Nein, jener moralische Standpunkt der Ästhetik braucht sich nicht inhaltlich als Moralisierung des ästhetischen Lebens (womit es gerade seinen ästhetischen Charakter verlöre) zu zeigen; aber er zeigt sich notwendig darin, daß überhaupt eine Sinnfrage gestellt wird. Diese Frage ist dem ästhetischen Leben fremd, sie ist eine einseitig moralische Frage. Auch wenn Ästhetik nicht in den Fehler verfällt, das ästhetische Verhalten unter moralischen Kategorien zu beurteilen oder ihm *moralischen* Sinn zu- oder abzusprechen (was, wie gesagt, ein Verstoß gegen die Aufgabe der Ästhetik wäre), auch dann sucht sie eben doch einen Sinn und also einen Zusammenhang mit dem Sinn des moralischen Lebens, und gerade darin trägt sie einen fremden, einseitigen Gesichtspunkt an das Phänomen heran, das sie untersucht. Man wird sich immer darüber klar sein müssen, daß Ästhetik nicht Sache des ästhetischen Lebens ist, und daß sie, eben indem sie nach dem Sinn dieses Lebens im Rahmen des gesamten Lebens fragt, es von dem typisch moralischen Standpunkt der Sinnhaftigkeit aus betrachtet.

So hat Ästhetik einen ganz andern Charakter, eine andere Struktur, als alle jene Philosophie, deren Gegenstand die interne Problematik des moralischen Lebens bildet, — als die Ethik und die Metaphysik (und was dazu gehört) des problematischen Lebens. Hier, in dieser letztern Art der Philosophie, wird das (moralische) Leben sich selbst zum Problem; es *enthält* die Problematik, reicht sie der Philosophie dar. Philosophie wird aus diesem Leben selber notwendig, und seine Problematik setzt sich in ihr fort. Das Problem dieser Philosophie ist kein anderes als das Problem der Lebenssphäre selbst, auf welche sie sich bezieht. Nicht das Leben wird der Philosophie hier zum Problem, sondern *das* wird ihr zum Problem, was das Leben schon als (praktisches) Problem enthält. Für die Philosophie ist gerade das *problematische* Leben „selbstverständlich", d. h. gegebene Voraussetzung; fraglich ist ihr nur sein Sinn, und zwar der Sinn, der in ihm liegen soll. Problem ist nicht, *daß* es eine Problematik und also ein problematisches Leben gibt, sondern: wie dieses Leben zu gestalten sei und „warum" es ein proble-

Digitized by Google

matisches sei. Kurz: gesucht ist die (theoretische, dann aber praktische) Überwindung der Problematik, und Problem ist nicht das „Dasein" des problematischen Lebens, sondern seine Problematik, seine Widersprüchlichkeit, sein Dasein als problematisches.

Ganz anders in der Ästhetik. Hier wird das Problem nicht aus dem „Gegenstand" selbst geboren und dargereicht. Philosophie bewegt sich hier nicht im Bereiche ihres eigenen Lebensgrundes. Es ist nicht eine Problematik des (ästhetischen) Lebens selbst, welche die Reflexion gebiert und auf sich zieht. Darum kann auch das Problem der Ästhetik nicht eine „vorhandene" Problematik sein. Sondern ihr Problem ist gerade das *Fehlen* aller Problematik in einer bestimmten Lebenshaltung. Nicht die Problematik des ästhetischen Lebens (die es gar nicht gibt) wird hier der Philosophie zum Problem, sondern dieses ästhetische Leben als solches wird ihr Problem, *weil* es keine Problematik enthält. Sinnlos, problematisch, erscheint es, daß hier ein Leben sei, das *nicht* widerspruchsvoll, nicht problematisch, nicht sinnwirr und also nicht sinnsuchend ist. Nicht ein Widerspruch im Leben wird hier zum Problem, sondern dieses ästhetische Leben selbst in seiner Widerspruchslosigkeit. Sein Dasein wird zum Problem, nicht seine interne Schwierigkeit. Ästhetik sucht nicht, wie alle Philosophie des problematischen Lebens, Überwindung der von ihrem Gegenstand dargebrachten Problematik, sondern sie sucht Verständnis der Tatsache, daß es irgendwo *keine* Problematik gibt.

Denn dieses Verständnis fehlt zunächst einer Haltung, die aus dem moralischen Leben stammt. Für den philosophierenden Geist ist das ästhetische Leben einfach ein *Rätsel,* — nicht weil es selbst rätselvoll wäre, sondern weil es *da ist.* Und so, aber nur so und also ganz anders als in der Philosophie des problematischen Lebens, ist das Problem der Ästhetik doch wieder ein vom Leben dargebotenes Problem: es ist ein Widerspruch im Leben — aber nun im Gesamtleben, nicht mehr im moralischen Lebensgrund der Philosophie — daß es, dieses Leben, zugleich problematisch und nichtproblematisch, moralisch-kämpfend und ästhetisch-schauend ist. Dieser Widerspruch ist da schon vor aller Philosophie, wenn er auch einseitig nur unter moralischem Gesichtspunkt als Widerspruch empfunden werden kann. Dem moralischen Menschen, nicht erst dem Philosophen, ist

Digitized by Google

die Tatsache ästhetischen Lebens nicht nur eine (moralisch) unverständliche Gegebenheit, sondern ein Skandalon, eben weil es in sich ohne moralische Relevanz, d. h. ohne Problematik ist. Es ist die Tatsache, daß wir nie mit ganzer Seele das moralische Leben leben, während doch unser moralisches Leben die ganze Seele verlangt, — die Tatsache, daß wir nie in der Problematik des Lebens aufgehen, sie sozusagen nie ganz ernst nehmen, während sie doch von unserm moralischen Ich aus absolut ernst genommen sein will. Wir freuen uns des einfachen Daseins, geben uns ihm unbedenklich hin, überlassen uns dem Schönen, — während doch von unserer moralischen Haltung aus dies alles völlig leichtsinnig, ja unerlaubt ist; denn diese Haltung verlangt kämpfende Auseinandersetzung, Entscheidung, Arbeit. Ästhetische Beschaulichkeit und moralischer Kampf vertragen sich nicht, und doch sind sie beide im gleichen Leben enthalten. Dies ist die „höhere" Problematik des Lebens, die umfassender ist als die Problematik seiner moralischen Seite für sich, die aber freilich nur von dieser moralischen Seite aus (welche allein für Problematik Sinn hat) als innerer Widerspruch empfunden werden kann. Philosophie, in ihrer Wendung zur Ästhetik, erhebt diesen moralisch gefühlten Widerspruch ins Bewußtsein und sucht seine Lösung, — sucht sie, wie es nicht anders möglich ist, unter der (moralischen) Kategorie des Sinnes. So tritt Ästhetik an das Rätsel des ästhetischen Lebens heran (Rätsel ist es nur für den moralischen Aspekt), nach seinem verborgenen Sinn fragend, damit zugleich aber nach dem Sinn der Spaltung des Lebens in ästhetisches und moralisches fragend, — kurz: fragend nach dem Sinn nicht mehr des sinnsuchenden moralischen Lebens für sich, sondern des Lebens überhaupt, gerade auch nach seiner nichtsinnsuchenden (ästhetischen) Seite.

So wird erst in der Ästhetik Philosophie zur Theorie des Lebens in seiner Gesamtheit. Als Ethik und als praktisch bestimmte Metaphysik oder Ontologie war sie Philosophie des *moralischen* Lebens, Theorie der internen Problematik dieser *Seite* des Lebens. Sie blieb befangen in der Lebenshälfte, aus der sie selber stammte. Sie war daher einseitig auch ihrem Inhalt oder Gegenstand nach. Als Ästhetik hat sie diese Einseitigkeit überwunden, sieht das Ganze des Lebens, sucht seine Theorie. Darum bedeutet philosophische Ästhetik nicht eine philosophische Disziplin

Digitized by Google

neben andern (noch gar, wie es meist geglaubt wird, eine Unter-Disziplin innerhalb der Ethik oder der praktisch bestimmten Metaphysik oder der „theoretischen Philosophie"), sondern sie bedeutet die Überhöhung der gesamten Philosophie des problematischen Lebens durch die Zusammenschau der problematischen *und* der unproblematischen Seite des Lebens. Eben darum kann sie auch nicht einfach an die „problematische Philosophie" angehängt werden. Sondern ihre Aufgabe verlangt es, daß *alles* noch einmal aufgenommen wird; sie verlangt die Revision alles dessen, was Philosophie gedacht hat, sofern sie Philosophie des problematischen Lebens war. Denn dies alles war notwendig einseitig gedacht, unter Mißachtung der ganzen „andern Seite" des Lebens. Ästhetik bedeutet die Erhebung der Philosophie zur wirklichen Lebensphilosophie.

Daß sie trotz der Überwindung jener inhaltlichen Einseitigkeit in gewissem Sinne einseitig bleibt, das ist schon betont worden. Sie bleibt „formal" einseitig, weil das zum Charakter der Philosophie gehört, welche ja nicht das Leben ist, sondern eine Form des *problematischen* Lebens, oder, wenn man will, ein Ausdruck davon. Als Ästhetik sucht sie freilich das Verständnis des ästhetischen Lebens, aber als Philosophie, mit ihrer Sinnfrage, sucht sie es gewissermaßen von außen her. Ihre Frage stammt aus moralischer Haltung und ist dem ästhetischen Leben selber fremd. Darum ist Ästhetik immer befremdend für die ästhetische Haltung selbst. Sie wird von hier aus nicht verstanden, in ihrer Notwendigkeit und Bedeutsamkeit nicht begriffen und deshalb höchstens als Störung empfunden. Dies ist der tiefste Grund des Mißtrauens und der Ablehnung, welche philosophische Ästhetik vom „ästhetischen Menschen" (sagen wir einmal: vom Künstler, — obgleich die Sache nicht ganz stimmt) erfährt. Wenn auch zugegeben werden muß, daß noch andere Gründe für jenes Mißtrauen bestehen, Gründe, die sich nicht so sehr gegen die Ästhetik überhaupt, sondern gegen gewisse Ansprüche einer falsch verstandenen Ästhetik richten.

Man wird, gerade wenn man mit dem Wesen der Ästhetik und auch mit ihrer Notwendigkeit Bescheid weiß, das Fremdheitsgefühl des ästhetischen Lebens gegenüber selbst richtig aufgefaßter Ästhetik nicht nur verstehen, sondern auch in seiner Berechtigung einsehen. Ästhetik ist eine „einseitige" Angelegenheit, wie alle Philosophie, ja wie alles moralische

Digitized by Google

Leben. Allein es wäre vollkommen falsch, deshalb irgendwie von Wertlosigkeit, besser von Unbegründetheit der Ästhetik zu sprechen. Wer ihren Ursprung versteht, der versteht auch ihre Notwendigkeit. Es gehört zum moralischen Leben, daß es sich Rechenschaft gebe zunächst über sich selbst; dies ist die Notwendigkeit der „Philosophie des problematischen Lebens". Aber diese Rechenschaft stößt auch auf das ästhetische Leben und wäre unvollständig, also nicht volle Rechenschaft, wenn sie nicht diese zweite Seite des Lebens einbezöge. Dies ist die Notwendigkeit der Ästhetik, mit welcher Philosophie zur ganzen Philosophie sich rundet. Sie bleibt Rechenschaft, also moralische Angelegenheit. Aber diese Einseitigkeit gereicht ihr nicht zum Vorwurf, noch zum Nachteil. Sie selbst kennt sie ja, und *nur* sie selbst kann sie auch als Einseitigkeit beurteilen. Sie will darum nicht ästhetisches Leben „ersetzen" oder seines Charakters (moralisierend) berauben; was sie will, ist nur: dem ästhetischen Leben innerhalb des Gesamtlebens theoretisch gerecht zu werden, es zu *verstehen,* — so weit überhaupt Leben verstanden werden kann.

Aufgabe und Bedeutung der Ästhetik scheinen damit im wesentlichen genügend charakterisiert. Aber es ist nötig, einige Folgerungen zu ziehen, die vielleicht nicht für jedermann selbstverständlich sind. Man meint hie und da, Gegenstand oder doch Untersuchungsobjekt der Ästhetik sei „das Schöne", — wobei in der Regel unklar bleibt, ob damit an die Schönheit oder an den schönen Gegenstand, eventuell an das Kunstwerk, gedacht wird. Für uns ist klar, daß so oder so die Meinung an der Sache vorbeigeht. Der Standpunkt, von welchem philosophische Ästhetik ihren Ausgang nimmt, kennt überhaupt kein Schönes, denn es ist der „moralische" (sinnsuchende) Standpunkt. Schönheit ist etwas, das nur innerhalb des ästhetischen Lebens vorkommt, und Ästhetik, als Philosophie, steht außerhalb. So kennt sie nicht Schönheit noch ein Schönes, oder sie „kennt" diese Dinge doch nur indirekt; sie kennt die Tatsache (und diese ist ihr gerade rätselhaft), daß es für uns ein Schönes gibt. Sie kennt also das ästhetische Leben und zwar als „Widerstand" gegen den Anspruch der moralischen Haltung, welche das Leben ganz zum sinnhaften gestalten möchte. So ist Gegenstand der Ästhetik das ästhetische Leben, und das Schöne nur insofern, als es eben in diesem Leben vorkommt,

Digitized by Google

— nicht als Schönes für die Philosophie, sondern als „Gegenstand" für die rätselhafte ästhetische Haltung.

Eben darum ist es falsch, Schönheit unter die „Werte" zu rechnen und sie gar in eine Wertskala oder ein Wertsystem einzuordnen. Werte werden vom moralisch-problematischen Standpunkt aus „geschaffen" oder vielmehr anerkannt; sie sind Sinnbegriffe des sinnsuchenden Lebens, Urteilskriterien, Kampfpositionen, leitende Ideen für sittliche Entscheidungen. Es gäbe (für uns) keine Werte, wenn es kein problematisches, moralisches Leben gäbe. Darum gibt es auch für das ästhetische Leben keine Werte. Dieses Leben wertet nicht, weil es nichts „will". Es urteilt nicht, es strebt nicht, es ist nicht unzufrieden, es kämpft nicht, hat keine Zwecke und richtet sich nicht nach Ideen. Auch Schönheit ist ihm daher nicht ein Wert, sondern sie *ist da*, wo ästhetisches Leben ist, und weiter hat sie keine „Bedeutung." Sie wird, aus ästhetischer Haltung, auch nicht gesucht; denn wer etwas sucht, steht in zwecksetzender Haltung, auch wenn das Schönheitserlebnis Inhalt der Zwecksetzung sein sollte. Der Schönheit Wertcharakter zuschreiben heißt das ästhetische Leben so betrachten, als ob es nicht ästhetisches, sondern moralisches Leben wäre. Dies bedeutet eine „Moralisierung" der ästhetischen Sphäre, welche von vornherein der Verständnislosigkeit gleichkommt. Man soll nicht sagen, daß so etwas im Zusammenhang philosophischer Ästhetik notwendig sei. Ästhetik will nicht das ästhetische Leben moralisieren, auch nicht theoretisch, sondern sie will ihm gerade in seiner nichtmoralischen Eigenart gerecht werden. Sie will ja verstehen, was gerade ästhetisches, nicht wertendes Leben im Ganzen des Lebens zu bedeuten habe. Dieser Aufgabe wird sie gerade dann untreu, wenn sie das Ästhetische als Moralisches nimmt, und das geschieht, wo Schönheit als Wert genommen wird. — Aber nicht nur im Bereiche der Schönheit, also im ästhetischen Zusammenhang, hat Schönheit keinen Wertcharakter, sondern, wie schon angedeutet: auch von der moralgeborenen Philosophie her kommt ihr dieser Charakter nicht zu. Einfach deshalb nicht, weil hier, im problematischen Leben, Schönheit überhaupt nicht vorkommt. Philosophie kann nur das rätselhafte Faktum konstatieren und zu verstehen trachten, daß im *Leben* Schönheit vorkommt, als ein Beseligendes, das doch nicht Sinnbedeutung noch zweckrichtenden An-

Digitized by Google

spruch besitzt, wie es für alle Werte charakteristisch ist. Sie kann kopfschüttelnd feststellen, daß es etwas im Leben gibt, was in analoger (wiewohl anderer) Weise beglückt wie innerhalb des moralischen Lebens ein (realisierter) Wert beglückt, — und was doch eben weder ein realisierter noch ein zu realisierender Wert ist. Schönheit ist für sie, die Philosophie, niemals Wert, sonst wäre sie nicht rätselhaft. Sie kann nur sozusagen wie ein „Alsob-Wert" in der Betrachtung mit den Werten des moralischen Lebens in Analogie gesetzt werden, — wobei indessen schon diese Analogie auf dem Wege zur verfälschenden Moralisierung des Ästhetischen liegt. — Möge endlich die Torheit verschwinden, daß man für die Schönheit einen Platz unter den Werten sucht.

Wenn der Gegenstand der Ästhetik das ästhetische Leben (im Gesamtleben) ist, so ist Ästhetik nicht nur nicht ohne weiteres Philosophie des Schönen, sondern sie ist auch nicht einfach Philosophie der Kunst. Dieser Satz kann wohl hier noch nicht eingehend begründet werden, aber es ist jetzt schon darauf hinzuweisen, daß Kunst nicht mit dem ästhetischen Leben gleichbedeutend noch auch völlig in ihm begriffen ist. Kunst ist ein Stück Leben, eine Form des Lebens, so komplex wie dieses, insbesondere ebenso wie dieses mit einer ästhetischen und einer problematisch-moralischen Seite, wenn auch die erstere darin eine größere Rolle spielt als in andern Lebensformen. Es gibt moralisches Leben in der Kunst, und es gibt ästhetisches Leben außerhalb der Kunst. Es geht nicht an, Kunst und ästhetisches Leben gleichzusetzen. Es ist falsch, Ästhetik als Philosophie der Kunst zu bezeichnen; damit wäre die Aufgabe der Ästhetik verkannt, nicht nur eingeschränkt. Ästhetik ist Philosophie in Anwendung auf jenes ästhetische Leben, durch dessen mit dem problematischen Leben verflochtenes Dasein unter andern Erscheinungen auch Kunst möglich wird. Ästhetik ist Philosophie jenes Lebensgrundes, auf welchem Kunst nur mit ihrem einen Fuße steht; der andere steht auf dem moralischen Felde, auf welchem Philosophie nicht Ästhetik, sondern Ethik oder allgemeine Philosophie des problematischen Lebens wird.

Das Problem der Ästhetik ist ein philosophisches Problem, und Ästhetik, so wie sie hier gemeint ist, ist Philosophie und nicht Psychologie. Selbstverständlich kann man

Digitized by Google

eine Psychologie des ästhetischen Lebens versuchen, und wenn man will, kann man sie als „psychologische Ästhetik" bezeichnen. Wesentlich ist aber, daß man beides auseinanderhalte. Eine Zeitlang stand die Gefahr im Vordergrund, daß man das Anliegen der Philosophie psychologisierte; heute scheint eher die Neigung zu herrschen, psychologische (überhaupt empirisch-wissenschaftliche) Aufgaben zu „philosophisieren". Beides ist aber gleich falsch, weil jedesmal zwei verschiedene Fragestellungen vermengt werden. Es ist etwas anderes, die Inhalte unserer Wahrnehmung zur gegenständlichen Ganzheit zu ordnen, als an diese ganze gegenständliche Welt die Sinnfrage zu stellen. Das erste ist Sache empirischer Wissenschaft, das zweite Sache der Philosophie. Es ist charakteristisch für alle psychologisierende oder naturalisierende Begriffsverwirrung, daß man von der (wissenschaftlich geschaffenen) gegenständlichen Ordnung der Dinge her eine Antwort auf die Sinnfrage erwartet oder sie in ihr schon gegeben glaubt. Es ist aber ebenso falsch zu meinen, mit der Beantwortung der Sinnfrage sei etwas für die gegenständliche Ordnung geleistet oder sei diese zu ersetzen. Empirische Wissenschaft will eindeutige gegenständliche Erkenntnis der Welt, in welcher wir uns technisch zurechtzufinden haben; sie ist von vornherein auf „Brauchbarkeit des Weltbildes" eingestellt, nimmt die phänomenale Welt wie sie als Phänomen ist, und fragt weder nach Sinn, noch nach Wesen. Philosophie fragt nicht nach Brauchbarkeit, sondern nach Sinn, nicht nach phänomenal-gegenständlichen Zusammenhängen, sondern nach dem Wesen. Ihre Frage kann nicht empirisch beantwortet werden, noch kann sie die empirische Arbeit ersetzen. Daß wir *faktisch* in die Bearbeitung empirischer Fragen Sinnbegriffe einzumengen pflegen und umgekehrt, ist nicht maßgebend für die *Idee* der Empirie einerseits und der Philosophie andererseits. Die Aufgaben bleiben in ihrer Reinheit bestehen, auch wenn sie nie rein durchgeführt werden.

Auf unsern Fall angewendet: Psychologische „Ästhetik" will das Phänomen des ästhetischen Lebens im Zusammenhang des Gesamtlebens verstehen, „verstehen" aber gemeint als gegenständliche Einordnung in ein Welt-*Bild,* hier ein Bild psychologischer Art. Sie hat es daher mit dem Phänomen in seiner unangetasteten Gegenständlichkeit zu tun, und nie ist ihr dieses Phänomen mehr als ein gegebenes,

Digitized by Google

nie wird es in der Weise zum Problem, daß nach seinem Sinn gefragt würde. Man darf nicht den philosophischen Sinnbegriff mit dem empirischen Zusammenhangs- oder Ganzheitsbegriff verwechseln. Die psychologische „Sinn"-Frage meint nichts anderes als den psychologisch verstandenen Zusammenhang, so wie der „Sinn" einer Handlung ihren motivisch-zweckhaften Zusammenhang meint, immer innerhalb der phänomenalen Gegenständlichkeit. Anders die philosophische Sinnfrage. Ihr wird die ganze, auch die geordnete Welt der Phänomene zum Problem; sie will nicht Zusammenhang, sondern Bedeutung. So fragt sie, als Frage der philosophischen Ästhetik, nicht nach dem psychologischen Charakter und Zusammenhang des ästhetischen Phänomens, sondern nach seiner Bedeutung im Zusammenhang mit der Problematik des Lebens überhaupt. Diese Problematik besteht zunächst im gelebten internen Widerstreit des moralischen Lebens, welcher Entscheidung verlangt; aber auch das ästhetische Leben wird in diesen Widerstreit hineingezogen, eben weil es am sinnsuchenden Leben nicht Anteil hat und damit des Sinnes zu entbehren scheint.

Philosophische Ästhetik nimmt das ästhetische Leben nicht, wie Psychologie es tut, als Phänomen, in seiner wahrgenommenen, objekthaften Gegenständlichkeit, sondern in seiner subjekthaften Lebendigkeit selbst. Sie beschreibt nicht Zusammenhänge, sondern sie kämpft um die praktische Eindeutigkeit. Sie sucht nicht ein einheitliches Welt- oder Lebens-Bild, in welchem das ästhetische Leben einen bestimmten Ordnungs-Platz hätte, sondern sie ringt um das eindeutige Leben selbst, in welchem die Zweideutigkeit problematischen und unproblematischen, moralischen und ästhetischen Verhaltens überwunden wäre. Und wenn sie auch, als Theorie, diese Eindeutigkeit nur erst *schauen* will, so ist doch diese Schau etwas ganz anderes als jene empirisch-psychologische Bild-Schau: Psychologisch wird konstatiert, daß hier eine besondere Art des Verhaltens sei, in diesem oder jenem Zusammenhang und dieser oder jener Differenziertheit gegenüber anderm Verhalten, speziell also im Gegensatz zu aller zweckhaft-problematischen Haltung. Philosophisch aber wird dieses Verhältnis als praktisches Rätsel, als Lebens-Problem empfunden, und philosophische Schau wäre Schau des Lebens, in welchem diese Problematik überwunden wäre (wobei überwunden nicht mit „beseitigt" gleich-

Digitized by Google

bedeutend zu sein braucht; vgl. „Das Geheimnis der Wirklichkeit" und „Das Gute"). In der psychologischen Ästhetik geht das Bemühen nicht über die Lebensbeschreibung hinaus, in der philosophischen Ästhetik geht es zuletzt auf die Lebens-Gestaltung, und zunächst, innerhalb der Theorie, auf die Schau des gestalteten Lebens. — Daß auch philosophische Ästhetik mit den *Phänomenen* des ästhetischen Lebens zu tun hat, ist selbstverständlich: sie knüpft an sie an und sie wird anderseits versuchen müssen, sie aus ihrer Schau des Wesens und des Sinnes zu deuten (vgl. III. und IV. Teil). Ihr Unterschied von der Psychologie besteht aber gerade in der Absicht, mit welcher sie sich den Phänomenen zuwendet.

Aber wenn man nun diesen nicht-psychologischen Charakter der philosophischen Ästhetik einsieht, so darf man doch nicht in den andern Irrtum verfallen, sie als „Normwissenschaft" in dem Sinne aufzufassen, daß sie dem Leben, oder doch dem ästhetischen Leben (oder auch der Kunst, sofern sie an diesem Leben teil hat) Normen, Gesetze, Regeln zu geben hätte. Von normativer Philosophie zu reden, hat *vielleicht* einen Sinn innerhalb jener „Philosophie des problematischen Lebens", welche die Eindeutigkeit des moralischen Verhaltens oder also den Sinn der *problematischen* Seite des Lebens sucht; es läßt sich wenigstens denken — näher wollen wir hier auf die Frage nicht eingehen — daß sie, speziell in ihrer ideologisch-ethischen Wendung, zur Aufstellung von Normen gelangt, in deren Realisation sie den Sinn des zwecksetzenden Lebens entweder verwirklicht oder doch der Verwirklichung zugeführt glaubt (vgl. indessen „Das Gute"). Ganz sicher aber kann *Ästhetik* nicht zur Aufstellung von Verhaltensnormen gelangen, wenn sie ihre Aufgabe begriffen hat. Der Normbegriff ist dem ästhetischen Leben vollkommen fremd, so fremd wie der Zweckbegriff. Normen haben nur dort einen Sinn, wo es sich um Entscheidungen handelt, wo zwischen möglichen Zwecken zu wählen ist, kurz im zwecksetzenden Verhalten, — nicht aber im ästhetischen Leben, in welchem es keine Zwecke, keine Probleme und keine Entscheidungen gibt. Dem ästhetischen Leben Normen zu geben, oder solche Normen auch nur zu suchen, das hieße das Ästhetische moralisieren, an seiner Eigenart völlig vorbeigehen, es gerade nicht als Ästhetisches nehmen. Wenn Ästhetik nach dem Sinn des ästhetischen Lebens fragt, so

Digitized by Google

darf sie nicht zuvor die Besonderheit dieses Lebens mißachten; sie ist nur dann Ästhetik, wenn sie den Sinn des nicht-zwecksetzenden, also *nicht* zu normierenden Verhaltens sucht. Alle sogenannte normative Ästhetik kann nicht Ästhetik, sondern höchstens Ethik sein und somit ein Verhalten betreffen, das moralischer Art ist und mit ästhetischem Verhalten nur verwechselt wird. Es ist begreiflich, daß Philosophie in diese Gefahr gerät, wenn sie Kunst oder künstlerische Betätigung mit ästhetischem Leben identifiziert; wir haben schon auf den Fehler aufmerksam gemacht. Denn alle künstlerische Leistung enthält ein moralisches Element, das allerdings unter ethische Gesichtspunkte fällt. So gibt es wohl eine Ethik des künstlerischen Verhaltens; aber dieses wird nur insofern davon betroffen, als es gerade nicht ästhetisches, sondern problematisch-zweckhaftes Leben ist. Ethik der Kunst oder des künstlerischen Verhaltens ist nicht Ästhetik.

Aber auch in jener andern Weise ist Ästhetik nicht Normwissenschaft oder normative Philosophie, daß sie etwa Gesetze oder Regeln der *Schönheit* aufzustellen oder aufzufinden hätte. Würden darunter Gesetze der Kunst verstanden (Gesetze für die Kunst), so handelte es sich im Grunde um Normen des künstlerischen Verhaltens, und solche Gesetze wären, wie eben betont worden ist, Sache der Ethik in ihrer Anwendung auf die künstlerische Leistung. Wird aber in jenen Gesetzen *Schönheit* „definiert", und handelt es sich insofern nur indirekt um Normierung der künstlerischen Leistung, direkt aber um Normierung der Schönheit selbst, so werden Schönheits-Ideale aufgestellt, oder also Regeln der Gestaltung, die „befolgt" sein müssen, damit das Gestaltete *schön* sei. Diese Regeln gelten dann natürlich nicht nur dem Kunstwerk (sofern es unter dem Gesichtspunkt der Schönheit betrachtet wird), sondern irgend einem Objekt, das den Anspruch auf Schönheit erhebt oder unter den Gesichtspunkt der Schönheit gestellt wird. Normative Ästhetik in diesem Sinne hätte die Aufgabe, allgemein die Regeln der Schönheit zu finden oder aufzustellen. Nicht selten ist dies in der Tat als die Aufgabe der Ästhetik aufgefaßt worden.

Nach allem, was über Schönheit einerseits und über die Frage der Ästhetik andererseits schon ausgeführt wurde, ist es nicht schwer zu sehen, daß solche „Gesetzgebung"

Digitized by Google

jedenfalls mit philosophischer Ästhetik nichts zu tun hat. Sollte es sich nur darum handeln, zu bestimmen, was „allgemein" als schön empfunden wird, so wäre das erstens eine empirische und keine philosophische Angelegenheit, und wäre zweitens ein hoffnungsloses Unternehmen, da, wie wir wissen, schlechterdings „alles" schön gefunden werden kann. Regeln dieser Art könnten höchstens Beschreibungen des Geschmackes einer bestimmten Menschengruppe von ähnlicher ästhetisch-moralischer Beschaffenheit sein; sie hätten also nicht nur keine normative, sondern auch keine faktische Allgemeingeltung. — Versteht man aber unter Schönheitsregeln wirklich eine normativ gemeinte Bestimmung der Schönheit, so will man Gebote für den *Geschmack* aufstellen, und man beurteilt darnach den tatsächlichen Geschmack als richtig oder unrichtig. Wir wollen hier den Ausführungen des III. Teils über den Geschmack nicht mehr als nötig vorgreifen. Aber man sieht sogleich, daß derartige Gesetze, eben als Vorschriften für den Geschmack, sich an das moralische und nicht an das ästhetische Verhalten wenden. Sie verlangen ja Entscheidungen, Urteils-Entscheidungen, und urteilen selbst über richtig und unrichtig, bewegen sich also durchaus im moralischen Gebiet. Jedes von ihnen sagt aus: Du sollst nur dort Schönheit empfinden, wo dem Objekt diese oder jene Merkmale zukommen; wenn du anders empfindest, so *beträgst* du dich (urteilst du) unrichtig. Sie verlangen also, daß wir uns in unserm Urteil so oder so *entscheiden,* sie appellieren an unsern Willen, indem sie einen bestimmten Geschmack fordern.

Diese Forderung wäre von vornherein unsinnig, wenn der Geschmack eine rein ästhetische Angelegenheit wäre; denn in diesem Falle würde das ästhetische Leben behandelt als ob es moralisches Leben wäre, an welches allein eben Forderungen gestellt werden können, weil es allein zweckhaft ist. Es dient indessen aller Gesetzbildung in Sachen des Geschmacks zur relativen Rechtfertigung, daß Geschmack in der Tat mit dem moralischen Leben zu tun hat. Geschmack bedeutet ja die Fähigkeit, unter gewissen Bedingungen Schönheit zu empfinden. Lebten wir ein rein ästhetisches Leben, so wäre diese Fähigkeit unbeschränkt und eben damit auch „unbestimmt"; d. h. sie wäre an keinerlei Beschaffenheit des Objekts und überhaupt an keine Bedingungen gebunden. Der Geschmack wird zu einem „bestimmten", bestimmbaren, ver-

Digitized by Google

gleichbaren und gegen andere Geschmäcke abgrenzbaren erst dadurch, daß er *beschränkt* ist, — also erst dadurch, daß wir nicht mehr unter allen Umständen Schönheit empfinden können. Daß aber solche Beschränkung und damit zugleich eine qualitative Bestimmtheit auftritt, dies verdanken wir dem moralischen Leben, das uns mit seiner Zwecksetzung in ein bestimmtes Verhältnis zu den Gegenständen setzt, welches Verhältnis uns nicht mehr erlaubt, sie „naiv", d. h. rein ästhetisch zu nehmen. Sie müssen gewisse Bedingungen erfüllen, müssen uns in unsern zwecksetzenden („moralischen") Ansprüchen in bestimmter Weise befriedigen, damit diese Zwecksetzung ausgeschaltet („beruhigt") ist und wir *nun* sie ästhetisch „genießen" d. h. Schönheit in ihnen finden können. Jene Bedingungen hängen offensichtlich von der Beschaffenheit unserer Zweckansprüche, also unseres moralischen Lebens ab. Und in dieser Weise ist der Geschmack immer eine moralische Angelegenheit. Es hängt vom Zustand unseres zwecksetzend-moralischen Lebens ab, unter welchen Umständen wir von einem Objekt moralisch so befriedigt seien („moralisch" immer in jenem weiten Sinn zwecksetzenden Verhaltens genommen), daß wir uns ihm ästhetisch hingeben und es also schön finden können.

Wenn also ein *bestimmter* Geschmack, gerade in seiner Bestimmtheit, immer im Grunde moralisch bestimmt (durch den moralischen Zustand des Subjekts bestimmt) ist, so ist es nun nicht mehr von vornherein unsinnig, Gesetze (normative Gebote) für den Geschmack aufzustellen. Denn es sind ja Normen für die *moralische* Seite des Geschmacks, Normen für das moralische Verhalten. Sie verlangen einen bestimmten Zustand des moralischen Lebens, d. h. bestimmte Entscheidungen des zwecksetzenden Anspruchs, auf Grund derer dann eben nicht mehr jedes Objekt naiv, ästhetisch genommen und also schön gefunden werden kann. Indem sie normativ definierend „Schönheit" *bestimmen,* fordern sie vom moralischen Menschen in uns eine Einstellung, welche nur noch dann ästhetisches Leben und Erleben gestattet, wenn der Gegenstand jenen Bestimmungen genügt. So würde z. B. das Gesetz der Regelmäßigkeit bedeuten, daß das Objekt nur dann uns ästhetisch befriedigen solle, wenn es (in irgend einer Weise) regelmäßig (Regel-mäßig, geordnet,) sei. Das ist nichts als ein Appell an *unsern* Sinn für Regel-Gemäßheit, d. h. an unser moralisches Leben, unsere Ge-

Digitized by Google

sinnung, unsere Disziplin oder Liebe zur Disziplin. So sind alle sogenannten Schönheitsnormen Geschmacksnormen, und alle Geschmacksnormen sind moralische Normen.

Nichts hindert, solche Normen aufzustellen und darnach über guten und schlechten, höhern und niedern Geschmack zu urteilen. Aber worum handelt es sich dann? Sicher nicht um Ästhetik, sondern um *Ethik*. Die Besinnung richtet sich hier gar nicht auf das ästhetische Leben als solches, sondern auf das dieses ästhetische Leben einschränkende und modifizierende moralische Verhalten. Wenn es also eine philosophische Disziplin geben sollte mit dem Zweck und der Möglichkeit, Schönheitsgesetze aufzustellen (eben im Sinne von Geschmacksnormen), so würde sie zweifellos unter die Ethik, aber nicht unter die Ästhetik fallen, noch gar mit dieser identisch sein. Ästhetik hat das *Ästhetische* im Leben zum Gegenstand, und wenn auch sie mit dem Geschmack sich beschäftigen sollte, so tut sie dies nicht in der Absicht, der moralischen Seite dieses Geschmacks Gesetze zu geben, sondern sie will ihn gerade nach seiner ästhetischen Bedeutung aus dem Wesen und dem Sinn des Schönen und des ästhetischen Lebens verstehen (vgl. III. Teil).

Soviel über die Aufgabe der philosophischen Ästhetik. Wir wissen, daß sie an das ästhetische Leben „von außen" herantritt. Sie stellt die Sinnfrage, und das ist eine Frage, die nicht der ästhetischen Haltung selber entspringt. Sie wird also nur so antworten können, daß der Widerstreit zwischen dem sinnhaft-moralischen und dem sinnfremd-ästhetischen Leben in einem (höhern) *Sinn*-Zusammenhang aufgehoben erscheint; sie wird nur in Sinnbegriffen antworten können. Oder in Wesensbegriffen, denn Wesensbegriffe sind Sinnbegriffe. Alle Ästhetik wird also die Form der Wesensschau und andererseits des Sinnbegreifens tragen müssen. Sie wird Metaphysik nach der ontologischen und der ideologischen Bedeutung dieses Ausdrucks sein. Wie das zu verstehen sei, wird die folgende Darstellung zeigen.

2. Die Wirklichkeit des ästhetischen Lebens.

Die Situation der Ästhetik ist, wie ausgeführt wurde, verschieden von derjenigen der „Philosophie des problematischen Lebens". Diese wendet sich reflektierend auf die Problematik, welcher sie selber entspringt und an welcher

Digitized by Google

sie selber Anteil hat. Es macht unser problematisches (moralisches) Leben aus, daß wir uns ständig zu entscheiden haben für oder gegen mögliche Zwecke, Ziele, Werte, und daß diese Entscheidungen unter dem Gegensatz von richtig und unrichtig stehen. Unter dieser Notwendigkeit der Entscheidung stehen nicht nur unsere Taten, sondern auch unsere Urteile, die sogenannten theoretischen so gut wie die praktischen; denn alle Urteile sind Stellungnahmen, die unter dem Zeichen bestimmter Zwecksetzung oder Wertwahl stehen, sie sind daher problematisch. Das philosophische Denken entzündet sich an dieser gesamten Unsicherheit des problematischen Lebens; es will sie prinzipiell überwinden dadurch, daß es die Wahrheit sucht, die Wahrheit der Werte und damit den Maßstab für alle Entscheidungen in Tat und Urteil. Die philosophische Sinnfrage ist zugleich die Frage nach dieser Wahrheit. Denn der Sinn aller Entscheidung ist ihre Richtigkeit; den Sinn des problematischen Lebens kennen, hieße wissen was richtig ist, hieße also die Wahrheit kennen. Aber auch wenn Philosophie nach dem „Wesen der Dinge" fragt, bezieht sie sich auf das problematische Leben; um *dessen* Wesen handelt es sich, und die Wesensfrage liegt in der Richtung der Sinnfrage, ja sie ist nur eine andere Form davon. Das problematische Leben ist, wegen seines zwiespältigen Charakters, in sich rätselhaft, in seinem Sinn undurchsichtig. Sein Sinn wäre offenbar, wenn wir sein wahres Wesen kennten, d. h. seine eigentliche Bedeutung. Ob wir also nach dem Wesen oder nach dem Sinn fragen, wir fragen beidemale dasselbe: wir fragen nach der Wahrheit. Immer aber ist das problematische Leben gemeint; denn *es* ist der Gegenstand derjenigen Unsicherheit, welche „Denken" bedeutet, und Denken selbst ist, eben als Entscheidungs-Unsicherheit mit dem Willen zur Wahrheit, ein Stück problematischen Lebens.

Eben weil einzig das problematische Leben die Philosophie „nötig macht", hat Philosophie immer zunächst diese Seite des Lebens im Auge; ja es ist begreiflich, daß sie sie mit der Wirklichkeit überhaupt identifiziert, solange sie nicht auf das Rätsel des ästhetischen Lebens stößt. Dieses letztere ist aber nicht schon am Anfang des Philosophierens möglich; denn zum Problem kann das nicht-problematische Leben erst dann werden, wenn es als sinnlos empfunden wird, und dies ist erst möglich, nachdem wir begonnen haben, „Sinn"

Digitized by Google

als Sinn der zwecksetzenden Entscheidung, also des *moralischen* Lebens, zu suchen. Erst muß der „Begriff" des Sinnes entstanden sein, bevor ästhetisches Leben als sinnfremd erfaßt werden kann; jener Begriff aber kann nur aus der Reflexion auf das *moralische* Leben entstehen, und das ästhetische Leben kann zum Problem werden erst im Laufe und im Zusammenhang der Philosophie des problematischen Lebens. So ist Ästhetik in dieser Weise immer sekundär gegenüber aller praktisch (aus dem zwecksetzenden Leben) bestimmten Philosophie. Ästhetik setzt Philosophie des moralischen Lebens voraus.

Aber der Moment, in welchem Ästhetik einsetzen kann, und, wenn Philosophie ihre Aufgabe voll begreift, auch einsetzen muß, ist noch genauer zu bestimmen. Bevor nämlich das entscheidungsfremde ästhetische Leben zum Problem werden kann, muß die Problematik des problematischen Lebens als *wesenhaft wirklich* erkannt sein, und dies setzt nicht nur den Beginn, sondern schon eine ganz bestimmte Leistung der Philosophie voraus, oder sagen wir: einen bestimmten „Standpunkt". Am Anfang der philosophischen Reflexion auf das moralische Leben stehen ja, grundsätzlich, zwei Wege offen. Was diese Reflexion herausfordert, das ist, wie wir wissen, die Tatsache, daß wir Zwecke setzen, welche allemal in der Zweideutigkeit, d. h. zwischen richtig und falsch stehen. Das charakteristische Merkmal des moralischen Lebens ist der Kampf um die Richtigkeit, worin einerseits die Überzeugung einer Richtigkeit eingeschlossen ist und anderseits doch auch (Kampf, Entscheidung) die Unsicherheit darüber, was richtig sei. Genau darin besteht die Problematik des moralischen Lebens. Wären wir sicher, so gäbe es für uns keine Problematik; und wären wir nicht der Überzeugung, es ginge in unsern Entscheidungen um richtig oder falsch, so wäre wiederum, trotz Unsicherheit und Schwanken, keine Problematik, weil es ja dann nichts verschlüge, ob wir uns so oder so entschieden. Dies ist die Situation, welche das philosophische Denken vorfindet und welcher es sich mit seiner Wahrheitsfrage zuwendet.

Und nun bieten sich zwei Möglichkeiten der philosophischen Stellungnahme dar, — wenigstens scheinen sie zunächst zwei koordinierte Möglichkeiten zu sein. Immer ist es das Bestreben der Philosophie (sonst *wäre* sie nicht), die Problematik, an der sie sich entzündet hat, zu überwin-

Digitized by Google

den. Der eine Weg dazu scheint in der Entdeckung zu liegen, daß jene Problematik als *Problematik* wesenlos sei. Zwar seien immer verschiedene Entscheidungen möglich, doch nicht so, daß es dabei um Richtigkeit ginge, daß man sich also dabei im objektiven Sinne dieses Wortes verfehlen könnte. Es sei eine ganz unnötige Sorge, die wir uns mit den Entscheidungen machten; die Meinung, es gebe eine Richtigkeit und also auch eine objektive Verfehlung, sei bloße Illusion, die Problematik selbst sei nicht eine wirkliche, sondern eine eingebildete Problematik. Mit andern Worten: es gebe keinen objektiven Sinn noch Widersinn im zwecksetzenden Leben; es sei nur nach seinem Schein, nicht nach seinem Wesen problematisch; die *Wirklichkeit* dieses Lebens sei unproblematisch, und problematisch sei nur seine Erscheinung für uns. Das ist der relativistische Standpunkt. Von ihm aus verschwindet der „Sinn des Sinnes"; alles Sinnsuchen (Richtigkeitsuchen) und was damit zusammenhängt, erscheint selber als Unsinn; das praktische, moralische Leben wird als in Wirklichkeit sinn-entbehrend, sinnfremd erklärt; die Wirklichkeit ist, für den Relativismus, von vornherein sinn-los, also weder sinnvoll noch sinnwidrig, weil es einen Sinn nicht gibt.

Man sieht sofort, daß von diesem Standpunkt aus Ästhetik nicht einmal als Problem möglich ist. Denn das ästhetische Leben kann doch nur wegen seiner Sinnfremdheit zum Problem werden (da es in *sich* keine Problemgrundlage besitzt), also von einem Standpunkte aus, welcher „Sinn" kennt und für welchen Sinnhaftigkeit (Sinnmöglichkeit und Sinnsuchen) eine ernsthafte reale (nicht nur illusionäre) Angelegenheit ist. Auf relativistischem Boden kann die naive Sinnfremdheit des ästhetischen Lebens gar nicht auffallen; denn von hier aus ist ja das Leben in Wahrheit überhaupt sinnfremd. Höchstens könnte es als das von der Sinn-Illusion des moralischen Lebens freie und insofern „vernünftige" Verhalten erscheinen; aber eben dann würde es nicht zum Problem.

Daß es Problem werde, daß also Ästhetik als Frage möglich sei, dafür ist somit ein anderer Standpunkt Voraussetzung, der andere von den zwei philosophischen Standpunkten überhaupt. Nämlich die philosophische Überzeugung, daß die Problematik des moralischen Lebens in *Wirklichkeit* eine Problematik sei, daß die objektive Relevanz der Entscheidungen keine Einbildung sei, daß es objektiv Sinn und

Digitized by Google

Widersinn gebe, kurz daß die moralische Problematik nicht Schein, sondern Wirklichkeit sei. Darnach ist es nicht nur scheinbar, sondern wirklich notwendig, sich unter dem Kriterium der Richtigkeit, handelnd und urteilend, zu entscheiden. Ein Leben ist nur dann sinnvoll, und zwar in Wirklichkeit, wenn die Entscheidungen so erfolgen; denn es gibt einen wirklichen Sinn. — Erst von diesem Standpunkt aus fällt die Sinnfremdheit des ästhetischen Lebens auf. Denn wenn es einen wirklichen Sinn gibt und das sinnsuchende Leben also eben als solches in Wahrheit sinnhaft ist, nur dann kann und muß gegenüber einem sinnfremden Leben die Frage nach *seiner* Sinnbedeutung entstehen. Ästhetik setzt nicht nur Philosophie des problematischen Lebens überhaupt voraus, sondern schon die Ablehnung des Relativismus, also die Entscheidung für die wahrhafte Wirklichkeit der Problematik des Lebens, die Überzeugung, daß das Problem dieses Lebens in Wahrheit ein Problem sei.

Nun könnte man freilich zeigen, daß diese nichtrelativistische Entscheidung für alle Philosophie zuletzt unumgänglich ist. Aber dafür ist hier nicht der Ort; es sei auf das „Geheimnis der Wirklichkeit" verwiesen. Hier handelte es sich nur darum, die Voraussetzung der Ästhetik zu zeigen (ohne sie als richtig oder notwendig zu begründen), weil nur unter Kenntnis dieser Voraussetzung der Weg der ästhetisch-philosophischen Arbeit klargelegt und die Antwort auf ihre Frage vorbereitet werden kann.

Machen wir uns zunächst recht klar, was diese Voraussetzung bedeutet. Die Problematik des problematischen Lebens ist wirkliche Problematik. Die *Wirklichkeit* ist problematisch als solche; problematisch zu sein gehört zu ihrem Wesen, denn die Problematik ist wesenhaft. Wirklichkeit *ist* lebendige Problematik. Das will sagen, daß in der Wirklichkeit immer Entscheidungen notwendig sind (weil immer Zwecke gesetzt werden) und zwar so, daß in aller Zwecksetzung der Wille zur Richtigkeit waltet (darum eben ist Wirklichkeit sinnsuchend), ohne doch „sicher" zu sein (darum eben ist alle Zwecksetzung Problem). So enthält Wirklichkeit die Möglichkeit des „Irrtums", d. h. der Sinnwidrigkeit in der Zwecksetzung, und diese Möglichkeit ist gerade ihre Unsicherheit. Aber nicht nur die Möglichkeit der unrichtigen Entscheidung liegt in ihr, sondern deren Tatsächlichkeit. Denn jene Unsicherheit in der Entscheidung be-

Digitized by Google

deutet, daß nicht *nur* der Wille zur Richtigkeit waltet, sondern — wenn man einmal so sprechen darf — zugleich der Wille zur Unrichtigkeit. Die Unsicherheit kommt ja der Wirklichkeit nicht „von außen" (weil es kein wirkliches Außen für *die* Wirklichkeit gibt), sondern aus ihr selbst, und das heißt eben, daß sie in ihrem „Willen" nicht sicher, d. h. nicht eindeutig ist. Zweideutigkeit bedeutet, wenn schon Wille zur Richtigkeit vorhanden ist, das Vorhandensein eines Gegenwillens, und gerade dieser Widerstreit im Willen selbst macht die Problematik aus. Problematisch ist das problematische Leben dadurch, daß es immer „auch anders will"; problematisch ist es, weil es die „Möglichkeit" (aber als reale Tendenz) zu Sinn und Widersinn in sich enthält. So ist es sinnhaft auf jeden Fall, nämlich in seiner Richtung auf den Sinn positiv, in seiner Gegenrichtung negativ sinnhaft. Es ist am Sinn (Richtigkeit) orientiert, ohne ihn doch zu treffen. Gerade wegen dieser Zweideutigkeit ist es Problem für die Philosophie, ist es aber vor aller Philosophie Problem in sich selbst: in aller Sinnwidrigkeit sinnhaft orientiert. Darum „hat" es einen Sinn. Er ist nicht erfüllt, aber er besteht. Wir „kennen" ihn vorläufig nicht, und diese Unkenntnis ist selber eine notwendige Folge der Zweideutigkeit des Willens: der „Zweck" kann nur dort eindeutig *geschaut* werden, wo der zweckhafte Wille eindeutig ist. Erkenntnis des Sinnes wäre darum nicht allein Vorbereitung richtiger Entscheidungen, sondern selber schon eine richtige Entscheidung, und Philosophie, welche jene Wahrheit sucht, ist als Reflexion über den Sinn selber schon Kampf um die Verwirklichung des Sinnes.

Und nun stößt diese Philosophie auf das sinnfremde ästhetische Leben, und damit tut sich ein ganz neuartiges Problem auf. Vielmehr: erst jetzt, erst auf Grund der geschilderten philosophischen Voraussetzung, kann ästhetisches Leben „auffallen" und zum Problem werden, sofern es als sinnfremdes erfaßt wird. Denn sinnfremdes, unproblematisches Leben steht im Widerspruch zu einer als problematisch erkannten Wirklichkeit. Wo die Problematik nicht oder noch nicht als wirklich erkannt oder anerkannt ist, da stößt sie sich nicht an einem unproblematischen Vorkommen. Nun aber, von jenem philosophischen Standpunkt aus, wird alles Unproblematische rätselhaft. Die *Wirklichkeit* ist problematisch; wie ist da unproblematisches Leben möglich?

Digitized by Google

Wiederum sieht sich Philosophie vor einen Anfang gestellt; wiederum beginnt sie mit Staunen, welches, wie immer, den „Zweifel" in sich schließt. Die Situation ist analog derjenigen am Anfang der Philosophie überhaupt, nämlich der Reflexion über das problematische Leben. So wie dort zuerst die Alternative zu entscheiden war, ob Problematik Wirklichkeit sei oder nur eingebildete Wirklichkeit, so sieht sich nun auch die Reflexion über das ästhetische Leben vor die Entscheidung gestellt, ob *Nichtproblematik* wirklich sei oder nicht. Die Frage wird diktiert durch jene Überzeugung von der Wirklichkeit der Problematik, und das unterscheidet die neue Situation charakteristisch von der Situation vor jener ersten philosophischen Entscheidung. Dort verlangte die Problematik des moralischen Lebens selbst ihre Lösung; so entstand Philosophie, und die Entscheidungsfrage, die sie alsbald stellte, war im Interesse jener Lösung gestellt. Hier, am Anfang der philosophischen Ästhetik, wird die Frage nicht aus dem ästhetischen Leben heraus gestellt, und sie verlangt daher die „Rechtfertigung" des ästhetischen Lebens vor dem ihm fremden Standpunkt. Für diesen Standpunkt ist unproblematisches Verhalten rätselhaft; von ihm aus wird die Frage notwendig, ob es denn auch *wirklich* sei.

Das neue Problem, dessen erste Formulierung diese Frage ist, lautet vollständig so: Wirklichkeit ist problematisches Leben; hier nun (im Ästhetischen) ist unproblematisches Leben; wie kann Wirklichkeit zugleich problematisch und unproblematisch sein, — oder: wie ist in einer problematischen Wirklichkeit unproblematisches Verhalten möglich? Das Problem lockt zu rascher Erledigung in analoger Weise, wie der Relativismus die damals vorliegende Frage rasch erledigt hat. Er dekretierte, daß die Problematik nicht wirkliche Problematik sei, verwies das problematische Leben (genauer: das Problematische im Leben) in die Unwirklichkeit und ersparte sich so die Lösung der eigentlich philosophischen Aufgabe: den *Sinn* der Problematik zu suchen. So lockt auch für die beim Anblick des ästhetischen Lebens verlegene Philosophie, auf ihrem schon gewonnenen Standpunkt, die Möglichkeit, das ganze anscheinend unproblematisch-ästhetische Verhalten als nichtwirklich zu erklären, — womit dann sein Widerspruch gegen die festgestellte problematische Realität beseitigt wäre. Diese Entscheidung bedeutet nicht Leugnung des ästhetischen Lebens, aber Leugnung seines unproble-

Digitized by Google

matischen Charakters; dieser allein ist ja „anstößig". So bedeutete ja auch der Relativismus nicht Leugnung des (moralischen) Lebens, sondern nur Leugnung seines problematischen Charakters, Leugnung seiner Problematik als einer wirklichen.

So wäre also eine „Ästhetik" denkbar, welche dadurch alle *eigentliche* Ästhetik überflüssig machte, daß sie schon mit dem ersten Schritt entschiede: es gibt kein unproblematisches Leben, und wenn das, was wir ästhetisches Leben nennen, unproblematisch (sinnfremd) erscheint, so handelt es sich eben um einen Schein; in *Wirklichkeit* ist das mit dem Ausdruck „ästhetisch" gemeinte Verhalten ebenfalls problematisches Verhalten, es ist seinem *Wesen* nach problematisch-moralisches Leben, und nur an uns liegt es, daß wir dies nicht sehen. — Man sieht, daß durch eine solche Lösung das ganze Problem, das sich angesichts des ästhetischen, als sinnfremd erscheinenden Verhaltens auftat, mit einemmal beseitigt wäre. Denn dies Verhalten wäre, seiner Wirklichkeit nach, in das moralische Verhalten einbezogen; die Wirklichkeit wäre als ganz *problematische* Wirklichkeit erkannt und eine „Frage der Ästhetik" existierte nicht mehr.

Philosophie ist immer in großer Versuchung, auf diese Weise das Problem der Ästhetik zu lösen, besser: aus der Welt zu schaffen. Denn als Philosophie ist sie selbst im problematischen Leben befangen, und es muß ihr schwer fallen, zu begreifen oder anzuerkennen, daß es andersartiges Leben überhaupt gibt. Aber mehr als das. Man muß wissen, wie Philosophie, den Relativismus vermeidend, zu ihrem erwähnten „Standpunkt" (Bejahung des Wirklichkeitscharakters des problematischen Lebens) kommt. Wir können den Weg hier nicht zeigen, sondern verweisen auf das „Geheimnis der Wirklichkeit", wo er beschritten und zu Ende gegangen worden ist. Man wird dort sehen, daß nur eine *problematische* Wirklichkeit sich als *Wirklichkeit* philosophisch begründen (erfassen) läßt, jedenfalls direkt. Mit andern Worten: von der Wirklichkeit läßt sich direkt nichts anderes einsehen, als daß sie problematisch sei. Philosophische Wirklichkeitsschau ist direkt immer Schau problematischer Wirklichkeit, und eine unproblematische Realität könnte als solche, direkt wenigstens, überhaupt nicht nachgewiesen werden (schon weil sie keine Frage enthielte). — Doch müssen diese Andeutungen hier genügen; sie sollen nur auf einen Punkt hin-

Digitized by Google

weisen, der es verständlich macht, daß Philosophie in großer Versuchung ist, Wirklichkeit mit problematischer Wirklichkeit zu identifizieren und also eine besondere Realitätsbedeutung des ästhetischen Phänomens zu leugnen. Wir wollen nachher begründen, warum wir von einer „Versuchung" sprechen, damit andeutend, daß in dieser raschen Weise das Problem der Ästhetik nicht wirklich zu lösen ist.

Für den Moment verweilen wir noch bei dem Bilde, das sich ergibt, wenn man so verfährt. Nicht ästhetisches Verhalten wird, wie gesagt, geleugnet. Geleugnet wird nur sein unproblematischer Charakter. Genauer noch: es wird nicht geleugnet, daß der ästhetisch Erlebende keine Problematik spüre; aber es wird geleugnet, daß in Wirklichkeit im ästhetischen Verhalten keine Problematik *sei*. Die anscheinende Sinnfremdheit des ästhetischen Lebens, das ja als Phänomen gar nicht geleugnet werden kann, wird als bloßer Schein erklärt, hinter welchem in der Tat doch eine Sinnhaftigkeit, also ein problematisches Sinnsuchen stecke. Kurz: das ästhetische Verhalten wird als eine Art des *moralischen* Verhaltens erklärt; es wird als in Wahrheit unter das moralische Verhalten fallend beurteilt. — Das kann in verschiedener Weise bestimmter vorgestellt werden. Man kann Schönheit selber als einen Wert auffassen, dessen Wertcharakter dem Erlebenden nur nicht „bewußt" sei, wodurch dann der Anschein der Sinnfremdheit entstehe. Man kann das ästhetische Interesse als eine latente Form des moralischen Interesses auffassen, die ästhetische Sehnsucht etwa als Form der geistigen Sehnsucht nach Reinheit oder Eindeutigkeit (wobei dann das Schöne wohl als „Symbol" des Guten erklärt wird). Oder man kann im ästhetischen Verhalten eine Aktivierung entweder der Erotik oder dann der im Dienste geistiger Zwecke stehenden Erotik sehen. Wir haben ja von solchen Möglichkeiten bereits bei Anlaß der Schilderung des ästhetischen Phänomens gesprochen. Alle diese Auffassungen können mit bestimmten Argumenten verteidigt werden, und die Einsicht in ihre Unhaltbarkeit wird nicht nur durch die erwähnte Befangenheit des philosophischen Denkens im moralischen Leben erschwert, sondern eben auch durch die Tatsache (von der noch mehr zu sprechen sein wird), daß ästhetisches Leben nirgends „rein", sondern stets in Verquickung mit tatsächlich moralischem Leben vorkommt. Wahr ist, daß kein Moment des wirklichen Lebens von Problematik

Digitized by Google

frei ist; das moralische Leben setzt niemals aus. Auch in den Momenten, in denen das ästhetische Interesse im Vordergrund steht, schwingt doch das moralische mit, so daß in der Tat überall Problematik nachgewiesen werden kann. Gerade diese „Zweideutigkeit" des Lebens erleichtert es jener Theorie, es als eindeutig moralisch aufzufassen.

Aber es geht trotzdem nicht, und diese Ästhetik der Leugnung des *spezifisch* Ästhetischen (Nichtmoralischen) macht sich die Sache zu einfach. Das Problem der Ästhetik existiert, es ist nicht durch ein Dekret der angedeuteten Art aus der Welt zu schaffen. Denn das ästhetische Leben, als unproblematisch-sinnfremdes, existiert in *Wirklichkeit*. Dies zu zeigen ist gerade die erste Aufgabe einer Ästhetik, welche Existenzrecht und Existenznotwendigkeit haben soll.

Wir haben zwar von Anfang an, in der Schilderung des ästhetischen Phänomens, die Abgrenzung gegen das moralische Verhalten betont und der Tatsache Ausdruck gegeben, daß die ästhetische Haltung selber von Problematik nichts weiß, so daß alle Erklärungen aus dem moralischen Leben heraus von vornherein nicht stichhaltig erscheinen. Allein das genügt nun nicht, um den beschriebenen philosophischen Standpunkt zu vermeiden oder zu widerlegen. Es könnte ja immer gesagt werden, jene unsere Schilderung betreffe eben nur die Erscheinung des ästhetischen Lebens für uns, nicht seine Wirklichkeit. Wohl gehöre es zu diesem Verhalten, daß es uns als unproblematisch vorkomme und daß es also für uns sich vom moralischen unterscheide. Aber gerade das sei unsere Illusion. In *Wirklichkeit sei* das ästhetische Leben eine Form des moralischen, samt seinem gegenteiligen Anschein. — Dieser philosophische Standpunkt kann nicht „phänomenologisch", sondern nur philosophisch untersucht und eventuell überwunden werden.

Prüfen wir zunächst die Gründe, welche für die Unwirklichkeitserklärung der Problemlosigkeit des ästhetischen Lebens vorhanden sein könnten. „Phänomenologische" Gründe sind es nicht; denn das Phänomen des ästhetischen Lebens zeigt gerade deutlich die Abgrenzung gegen das moralische; wäre es nicht so, so gäbe es überhaupt keine ästhetische Frage. Vergessen wir nicht, daß diese Frage gestellt war, *bevor* Philosophie zu ihrer Leugnung der Sinnfremdheit des Ästhetischen kam. Diese Leugnung ist eine Antwort auf die Frage, was es mit der anscheinenden Sinnfremdheit des ästhe-

Digitized by Google

tischen Verhaltens auf sich habe; also ist die phänomenale Sinnfremdheit vorausgesetzt. — Dann aber könnte der Grund für jene Leugnung nur ein philosophischer sein. Allein das einzige Interesse, das Philosophie an der Leugnung der offenbaren Differenz zwischen dem ästhetischen und dem moralischen Leben haben kann, ist doch wohl deutlich der Wille, sich das Problem der Ästhetik vom Halse zu halten. Das ästhetische Leben, sinnfremd, wie es erscheint, ist eine Crux für die Philosophie, welche einmal so weit ist, die Wirklichkeit des problematischen Lebens und also den problematischen Charakter der Wirklichkeit einzusehen. Die Wirklichkeit sinnfremden Lebens anerkennen zu müssen, das hieße ein neues, über alle intern-moralischen Probleme hinausgreifendes Problem anerkennen. Dieser mühsamen Notwendigkeit entgehen wir dadurch, daß wir *deklarieren,* ästhetisches Leben sei „nichts besonderes", es sei in seiner Wirklichkeit ebenfalls moralisches und also sinnhaft problematisch. — Beachten wir wohl, daß tatsächlich ein anderer Grund für diese Deklaration nicht existiert, und daß dieser Grund ein Grund der philosophischen — Bequemlichkeit ist.

Nicht besteht ein moralischer oder ernsthaft philosophischer Grund. Denn wenn wir die Problematik des moralischen Lebens ernst nehmen, indem wir ihre Wirklichkeitsbedeutung anerkennen, wenn uns also Wirklichkeit sinnhaft und daher verantwortlich ist, so ist mit dieser Anerkennung allen „moralischen Gründen" Genüge getan, und es folgt daraus nicht die Notwendigkeit, der Realität jeden andern Charakter als den der problematischen Verantwortlichkeit abzusprechen. Die Realität *ist* verantwortlich, sinnhaft; dabei bleibt es und soll es bleiben. Aber das bedeutet nicht, daß in ihr nichts anderes als Verantwortlichkeit, nichts anderes als moralische Haltung sein könne. Nicht moralische und nicht wirklich philosophische Gründe verlangen dies. Denn Wirklichkeit bliebe auch dann problematisch, und zwar in ihrer „ganzen Ausdehnung", wenn sie noch „eine andere Seite" hätte. Jene philosophische Einsicht in den problematischen Charakter der Realität fordert *nicht,* daß unproblematisches Leben unwirklich sei; denn sie fordert nicht, daß Wirklichkeit in ihrem problematischen Charakter *aufgehe;* sie betont die Problematik, aber sie fordert nicht die *Identifikation* von Wirklichkeit und problematischer Wirklichkeit.

Digitized by Google

Wenn aber die Leugnung der Wirklichkeitsbedeutung ästhetischer Sinnfremdheit in keiner Weise notwendig, sondern, wie gesagt, nur aus der Willkür des „Fertigseinwollens" (Elimination des eigentlich ästhetischen Problems) begründet ist, so ist dies Grund genug, sich nicht dabei zu befriedigen. Wir werden keine Position beziehen, die sich nicht als philosophisch notwendig erweist. So müssen wir jene leichte Lösung abweisen, und müssen es ehrlicherweise vorziehen, bis auf weiteres in der Problemsituation zu verharren, die uns durch das Dasein einer anscheinend sinnfremden Seite des doch als sinnhaft erkannten Lebens geboten ist.

Dann sind wir auch imstande zu sehen, daß jene Lösung nicht nur nicht notwendig, sondern daß sie positiv falsch war. Wenn wir nur nicht zu früh müde werden und nicht den neuen Schwierigkeiten ausweichen, so ist es uns möglich, einzusehen, daß ästhetisches Leben in *Wirklichkeit* und nicht nur anscheinend als unproblematisches existiert, und daß also Wirklichkeit in der Tat diese „andere Seite" hat. Wahr bleibt zwar, daß unproblematische Realität sich nicht direkt als solche nachweisen läßt. Aber indirekt erweist sie sich als existent, indirekt, d. h. gerade von der einmal festgestellten Problematik der Realität aus. Wenn Sinnhaftigkeit (Problematik) wirklich ist, so ist auch Sinnfremdheit (unproblematisches Dasein) wirklich. Dieser Satz soll in Kürze begründet werden.

Würden wir ästhetisches Leben als sinnfremd, zweckfremd, unproblematisch nur „feststellen", so könnte anscheinend mit Recht daran gezweifelt werden, ob diese Feststellung objektiv richtig und ob also jenes Leben in Wahrheit (in Wirklichkeit) so sei, wie es gesehen wird. Nun stellen wir es aber, in seiner zweckfremden Art, nicht nur fest, sondern wir *stoßen* uns an dieser seiner Art; ja genau genommen erfolgt die Feststellung überhaupt erst dadurch, daß wir daran Anstoß nehmen. Nie würde aus ästhetischer Haltung heraus solche Haltung festgestellt werden (wir stellen ästhetisch überhaupt nichts als tatsächlich fest); damit sie festgestellt werde, ist ein „Standpunkt" außer ihr nötig, und zwar ein Standpunkt der „Betrachtung", also der Auseinandersetzung, kurz: der Standpunkt des problematischen Lebens. Von diesem moralischen Standpunkt aus werden wir — vor aller philosophischen Reflexion — des ästhetischen Verhaltens als eines unproblematischen gewahr, aber gerade

Digitized by Google

in der Weise gewahr, daß es uns ein Skandalon ist. Als moralische Wesen vertragen wir keine „Naivität", und als naives erscheint uns das ästhetische Leben. Im sittlichen Kampf kämpfen wir nicht nur für die Ziele, die uns „richtig" erscheinen, entscheiden wir uns nicht nur jederzeit für diese oder jene *Art* des zwecksetzenden Verhaltens: wir entscheiden uns zugleich immer für ein *zwecksetzendes* Verhalten und kämpfen damit gegen jede Nichtzwecksetzung. Das moralische Leben *will* Verantwortlichkeit, Zweckhaftigkeit, Sinnhaftigkeit; dies ist seine „Selbsterhaltung". Es will also *nicht* Unverantwortlichkeit oder Sinnfremdheit; darin sieht es eine Gefahr, seinen drohenden Untergang. Als moralische Wesen wollen wir Leistung, verlangen wir ein entscheidungshaftes Verhalten, zuallererst von uns selbst, und selbst „falsche" Entscheidungen verzeihen wir uns eher als „Tatlosigkeit", Entscheidungslosigkeit, Enthaltung von Zwecken, also Sinnfremdheit. Das für den moralischen Standpunkt eigentlich Unleidliche ist das *amoralische* Leben, das Leben in Verantwortungslosigkeit, das unproblematische Leben.

Kann somit nur vom selber problematischen Leben aus Sinnfremdheit festgestellt werden, und wird sie nicht festgestellt ohne als nichtseinsollendes abgelehnt zu werden, so ist alles sinnfremde Verhalten, indem es als solches festgestellt wird, bereits in die *Problematik* des Lebens einbezogen, — nicht als selber problematisches, aber als „praktisches Problem", als Widerspiel des moralischen Verhaltens. Ästhetisches Leben kann uns gar nicht als sinnfremd *erscheinen*, ohne daß wir es zugleich als die große „Gefahr" innewürden. Nicht stellen wir zuerst einmal fest, daß hier unproblematisches Verhalten sei, um dann eventuell uns abwehrend dagegen einzustellen. Sondern erst durch die Notwendigkeit der Abwehr ist die Feststellung möglich. Wir spüren, als problematische und darum moralisch kämpfende Wesen, daß es für uns eine „Möglichkeit" gibt, uns nichtkämpfend, also sinnfremd zu verhalten, und wir spüren diese Möglichkeit eben von unserm moralischen „Standpunkt" aus als generelle Gefahr für das ganze moralische Leben. Nur weil wir so etwas spüren, bilden wir die „Vorstellung" davon, d. h. wir konstatieren jenes andere (ästhetische) Leben als sinnfremdes; es könnte uns überhaupt nicht als sinnfremdes erscheinen, wenn es nicht als Gefahr „erlebt" wäre. Sollte also jene Feststellung eine Selbsttäuschung, der unproblema-

Digitized by Google

tische Charakter des ästhetischen Lebens bloßer Schein oder Erscheinung „für uns" sein, so müßte schon dies „Erlebnis" eine Selbsttäuschung sein.

Dies aber ist gerade ausgeschlossen. Beachten wir wohl, daß nicht von dieser oder jener Zwecksetzung aus die Gefahr der Nichtzwecksetzung gespürt wird oder also das, was wir ästhetisches Leben nennen, als Widerpart erscheint. *Wenn* es so wäre, dann könnte dieses Feindschaftserlebnis schon als Erlebnis eine Täuschung sein; denn sofern jene bestimmte Zwecksetzung selber „falsch" (nicht vollkommen sinngemäß und daher nicht endgültig) wäre, müßten auch alle ihre Entgegensetzungen, Ablehnungen, Feindschaftserlebnisse „falsch", d. h. nicht der Wahrheit und Wirklichkeit entsprechend sein; unsachliche Zwecke bedingen unsachliche Ablehnungen, unbegründete Ziele rufen unbegründeten Feindschaften. — Aber hier handelt es sich nicht um bestimmte und daher relativ „falsche" Zwecksetzungen, sondern um zwecksetzendes, verantwortliches Verhalten überhaupt. Dies ganze Verhalten kann als solches nicht „falsch" sein; es könnte ja als falsch nur wieder vom zwecksetzenden Verhalten aus beurteilt werden. Also kann auch die Ablehnung sinnfremden Verhaltens (und die damit gegebene Konstatierung solchen Verhaltens) nicht falsch sein; sie ist einfach mit dem zwecksetzenden Verhalten als solchem da, und ist daher so „wahr" wie *dieses* Verhalten selbst. Es könnte *nichts* als amoralisch *erscheinen,* wenn es nicht Amoralisches *gäbe.* Denn so wahr Moralisches (Problematisches) Wirklichkeit ist, so wahr ist die Ablehnung des Amoralischen Wirklichkeit, und so wahr diese Ablehnung wirklich ist, so wahr ist Amoralisches selbst wirklich. Mit dem (als wahrhaft wirklich feststehenden) problematischen Leben ist dessen Ablehnung amoralischen Verhaltens selber wirklich; es kann aber nichts in *Wirklichkeit* Gegenstand der Ablehnung sein, was nicht selber wirklich — ein wirksamer Widerpart von Wirklichem — ist. Das dem problematischen *Wirklichen* ewig Gegenüberstehende, das Unproblematische, ist selber wirklich; Reales kann nur reale Gegnerschaft haben.

So geht es nicht an, den unproblematischen Charakter des Schönheitserlebens als bloße Täuschung oder Erscheinung zu erklären. Es gibt in *Wirklichkeit* unproblematisches Verhalten, wenn nicht „rein", so eben doch als ständigen „prinzipiellen" Gegensatz gegen das moralische Verhalten.

Digitized by Google

Und nun, nachdem dies einmal festgestellt ist, geht uns auch das weitere auf. Es hat sich gezeigt, daß ästhetisches Leben uns nicht als unproblematisches erscheinen könnte, wenn wir nicht problematisch wären und wenn andererseits nicht in uns, und zwar in Wirklichkeit, unproblematische Sinnfremdheit ebenfalls wäre. Was jetzt weiter gesehen werden kann, ist sozusagen das Umgekehrte: das Leben könnte uns nicht als problematisches erscheinen (wenn es nicht in Wirklichkeit problematisch wäre, gewiß, doch dies ist hier nicht mehr zu erörtern; vergleiche „Das Geheimnis der Wirklichkeit"), wenn in uns nicht zugleich „Unproblematisches" wäre, und zwar in Wirklichkeit. Um dies ganz klar zu sehen, muß man sich daran erinnern, daß alles moralische Verhalten zwar Entscheidung und also in gewissem Sinne sich selber will, daß es aber zugleich stets *endgültige* Entscheidung sucht, — also einem „Zustande" zustrebt, in welchem die Problematik *überwunden* wäre. Der „Sinn" aller zwecksetzenden Entscheidung, mag er inhaltlich so oder so und nie eindeutig und endgültig *gesehen* sein, ist unter allen Umständen der, daß durch die Entscheidung Problematik überwunden, zuletzt endgültig überwunden und also „aus der Welt geschafft" sein solle. Wir kämpfen unser moralisches Leben zwar mit ständigem Kampfwillen (weshalb dem moralischen Ich sinnfremde „Gleichgültigkeit" ein Greuel ist), aber doch nicht aus Lust am Kampfe, sondern aus Sehnsucht nach einem Zustande der Kampflosigkeit, — wie immer wir uns diesen Zustand „vorstellen" mögen. Gewiß „denken" wir diesen Zustand, sofern wir eben *moralische* Wesen sind, als einen durch Kampf geschaffenen, der eben deshalb den Charakter des Sieges und eben darum noch den Charakter des gekämpften Kampfes in sich trägt. Das „reine Sein", das alle moralische Haltung positiv erstrebt, so sehr es andererseits in aller moralischen Haltung durch den „Gegenwillen" (vgl. „Das Geheimnis der Wirklichkeit") abgelehnt wird — worin ja gerade die interne Problematik des problematischen Lebens besteht — jenes reine Sein als endgültiges „Ziel" aller Entscheidungen ist ein Kampfziel, das als solches nur aus der Problematik des Lebens heraus möglich wird, gewiß. Aber es ist doch zugleich gemeint eben als „Zustand" der faktischen Überwundenheit der Problematik, als *unproblematischer* Zustand.

Woher diese Sehnsucht nach unproblematischem Sein? Unmöglich aus unserm problematischen Leben als solchem.

Digitized by Google

Dieses enthält nichts anderes als was es ist, und es ist Problematik, Kampf. Es ist gar nicht ganz richtig zu sagen, *es* wolle Überwindung der Problematik. *Wir* wollen das, und wir wollen es kraft jener Sehnsucht, die selber im Grunde alles Problematische, allen Kampf, alle Zwecksetzung ablehnt. So wahr die Tendenz auf „Erledigung" alles Kampfes wirklich ist, so wahr ist jene Sehnsucht wirklich, und so wahr sie wirklich ist, so wahr tragen wir etwas in uns, was nicht in die Problematik eingeht, was nicht diskutabel ist und nicht an der Diskussion teilnimmt. Es gäbe im problematischen Leben keine Sehnsucht nach Überwundenheit der Problematik, wenn es nicht eine „Lebenshaltung" (eine Seite des Lebens) gäbe, welche „außerhalb" der Problematik steht. Wir haben von Sehnsucht gesprochen. Aber in dieser Form zeigt sich jene problematik-fremde Seite des Lebens nur eben insofern, als wir *in* der Problematik stehen, als Sehnsucht darüber hinaus. An und für sich ist sie einfach eine Seite des Lebens, ein Stück Wirklichkeit, das „Unproblematische" der Wirklichkeit. Es gäbe keine Sehnsucht nach „Harmlosigkeit", wenn nicht Harmlosigkeit *in uns da wäre.*

Und erst von dieser unserer Harmlosigkeit aus wird die Problematik des Lebens als solche zwar nicht festgestellt oder beurteilt (Feststellung und Urteil sind Sache des zwecksetzenden und also nicht-harmlosen Lebens), wohl aber praktisch so gestaltet, daß jene Sehnsucht darin vorkommt. Von dieser Sehnsucht aus aber, nachdem sie ins problematische Leben eingegangen (wir können uns nicht anders als bildlich-gegenständlich ausdrücken), wird nun das problematische Leben als *problematisch,* d. h. *nicht-harmlos,* festgestellt und beurteilt, in der Praxis selbst, eben dadurch, daß *im* Kampf der Zustand der „Harmlosigkeit", der Überwundenheit, gesucht wird. In diesem Sinne *„erschiene"* uns das Leben gar nicht problematisch, trotz seiner tatsächlichen Problematik, wenn nicht die Sehnsucht nach diesem Zustand wäre, wenn also nicht unproblematische Harmlosigkeit des Daseins schon in uns wäre. Die Idee des Seins basiert wohl auf dem Kampf, aber *auch* auf dem kampffremden einfachen Dasein. — So entdecken wir im ästhetischen Leben (das ist der Name für das Unproblematische in uns) die Grundlage dessen, was dem moralischen Leben zwar gewiß nicht seinen Charakter noch seine Zielstrebigkeit überhaupt, wohl aber

Digitized by Google

seine Sehnsucht gibt, die Sehnsucht, über sich selbst hinauszukommen.

Und jetzt kehren wir zum Ausgangspunkt dieses ganzen Nachweises der Realität des Unproblematischen zurück. Die These, daß der sinnferne Charakter des ästhetischen Lebens bloßer Schein (Erscheinung für uns) sei, erwies sich als philosophisch nicht notwendig, sondern nur bequem. Sie erweist sich jetzt aber auch als positiv falsch, weil das Gegenteil philosophisch notwendig ist: die Anerkennung der Wirklichkeit unproblematischen Daseins, die Anerkennung des ästhetischen Lebens als eines in Wahrheit (nicht nur anscheinend) sinnfremden Verhaltens. Aber eben dies ist nun philosophisch „unbequem". Denn jetzt ist es vorbei mit der Möglichkeit, das Problem der Ästhetik als Scheinproblem zu erklären. Es wäre ein Scheinproblem, wenn das ästhetische Leben nur anscheinend sinnfremd wäre. Nun, da Sinnfremdheit als zur Wirklichkeit gehörend nachgewiesen ist, erhebt es sich erst zu der ganzen Ernsthaftigkeit der Frage: wie ist ästhetisches Leben *möglich,* wenn doch andererseits das Leben als lebendige Problematik wirklich ist? Wie ist in einer durchaus problematischen Wirklichkeit ästhetisches Verhalten möglich?

Ehe wir von diesem Punkt aus weitergehen, wollen wir den vollen Sinn dieser Frage noch einmal hervorheben. Er ist begriffen, wenn begriffen ist, daß sie in dieser Form nur eine Modifikation des Gesamtproblems der Ästhetik darstellt. Dieses lautet: Welchen Sinn, welchen Rechtsgrund hat ästhetisches Leben, wenn es doch seiner Art nach sinnfremd, aufgabenfremd, nichtsinnsuchend ist? Es wird nach dem Sinn im Gesamtleben gefragt, zugleich also nach dem Sinnverhältnis des ästhetischen zum sinnhaft-moralischen Leben. In ontologischer Wendung lautet die Frage: Welche Wesensbedeutung hat ästhetisches Leben, wenn es doch für die Wirklichkeit wesentlich (wesenhaft) ist, problematisch zu sein? Oder: welchen ontologischen Ort hat ästhetisches Verhalten in einer problematischen Realität? Hier wird nach dem wahren Wesen, d. h. nach der Realitäts-Bedeutung gefragt. Aber es ist leicht zu erkennen, daß diese ontologische Frage nichts anderes meint als jene „ideologische", wie denn auch *beide* sich so ausdrücken lassen, wie es oben hieß: wie ist ästhetisch-unproblematisches Leben in problematischer Wirklichkeit möglich? Das eine Mal ist diese Mög-

Digitized by Google

lichkeitsfrage „praktisch" gemeint: wie ist es begründet, gerechtfertigt, sinnvoll, — wenn es doch von Sinn nichts wissen will? Das andere Mal ist nach der Möglichkeit im Sinne der „Daseinsmöglichkeit" in einer problematischen Welt gefragt. Aber beide „Möglichkeiten" sind im Grunde eine. „Unmöglich" erscheint (und darin besteht das Problem) das *Dasein* ästhetischen Lebens, weil es unmöglich erscheint, daß ihm ein Sinn zukomme; unmöglich erscheint es in einer sinnhaften, sinnsuchenden und sinnbestimmten Welt. Die Aufgabe der Ästhetik (lösbar oder nicht) ist es, zu sehen, daß ästhetisches Leben einen bestimmten Platz und eben damit einen bestimmten Sinn in der — und zwar gerade in der problematischen — Wirklichkeit hat, oder: daß es einen bestimmten Sinn („Recht") gerade in seiner Sinnfremdheit, — damit aber einen Platz gerade in einer sinnbestimmten Wirklichkeit hat. — Es wäre an sich gleichgültig, ob wir die Frage in ihrer ontologisch-theoretischen oder in ihrer ideologisch-praktischen Wendung zuerst zu beantworten suchten; im Grunde muß ja die eine Antwort schon die andere mitenthalten. Aber es scheint uns darstellungstechnisch richtiger, die ontologische Untersuchung an den Anfang zu stellen (3. Abschnitt dieses II. Teiles), dann, im III. und IV. Teil, einige Folgerungen zu ziehen, die für das Verständnis des konkreten ästhetischen Lebens wichtig erscheinen, und erst zuletzt (V. Teil) die Sinn-Betrachtung anzuschließen.

Ästhetik ist Theorie des ästhetischen Lebens, nicht selbst ein Teil des ästhetischen Lebens noch aus ihm entstanden. Man muß, um ihre Aufgabe ganz zu verstehen, hinzunehmen, daß sie nicht am Anfang des Philosophierens steht, daß sie vielmehr nicht allein philosophische Reflexion auf das *moralische* Leben, sondern auch schon einen bestimmten Standpunkt in dieser Philosophie voraussetzt, nämlich die anti-relativistische Gewißheit vom Realitätscharakter der moralischen Problematik. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Frage der Ästhetik möglich, und jeder Versuch ihrer Beantwortung muß daher von ihr ausgehen. Das will heißen: alle Ästhetik setzt eine Wirklichkeit voraus, zu deren Wesen moralische Problematik gehört. Aber wiederum darf dies nicht so mißverstanden werden, als müßte oder dürfte Ästhetik nun auch das Ästhetische in diese moralische Problematik *einbeziehen*. Sie darf vielmehr die klare Problemlage

Digitized by Google

nicht verwischen, und diese besteht darin, daß Wirklichkeit zwar wesenhaft problematisch (im moralischen Sinn), zugleich aber wesenhaft unproblematisch, d. h. „ästhetisch begabt" ist. Das Problem wäre seines Ernstes beraubt, wenn dieses Rätsel, diese übergeordnete „Problematik" des *Gesamtlebens*, mit der intern-moralischen Problematik verwechselt oder als eine Form davon betrachtet würde. Das hieße wiederum das ästhetische Leben moralisieren.

Darum hat Ästhetik zwar von der als moralisch-problematisch erkannten Realität auszugehen, aber sie hat zugleich den Realitätscharakter des unproblematischen Lebens ständig zu berücksichtigen. Sie muß also *von vornherein* einen Standpunkt einnehmen, der virtuell *über* dem Standpunkt aller „Philosophie des problematischen Lebens" steht. Sie muß bereit sein, diesen Standpunkt in dem Sinne zu revidieren, daß sie die moralische Problematik als eine *Seite* der Realität betrachtet; sie muß bereit sein, diese ganze Problematik als „relativ" (im Verhältnis zum Gesamtleben) zu betrachten. Sie muß sich von vornherein der Idee nach, obschon sie noch keine inhaltlich bestimmte Auffassung des Ästhetischen hat, auf einen über-moralischen Standpunkt stellen, einen Standpunkt, welcher für das ästhetische Leben einen Platz offen läßt.

Darum ist keine Ästhetik möglich auf Grund einer *moralistischen* Metaphysik (oder Ethik). Moralistisch ist Philosophie des moralischen Lebens dann, wenn sie nicht nur (wie es allein notwendig wäre) die moralische Problematik als real anerkennt, sondern dieses moralische Leben mit der Wirklichkeit *identifiziert*. Dann hat Ästhetisches von vornherein keinen Platz, die Frage der Ästhetik, wenn sie überhaupt noch gestellt würde, wäre unlösbar. — Die Existenz des Problems der Ästhetik genügt vollkommen, um allen Moralismus unmöglich zu machen. Das Moralische wird in dem oben angedeuteten Sinne relativiert, sobald die Realität amoralischen Lebens erkannt ist. Und man kann nie hoffen, mit einer moralistischen Philosophie auch nur der *Frage* der Ästhetik gerecht zu werden. So ergibt sich, daß Ästhetik nicht nur den antirelativistischen, sondern auch den antimoralistischen Standpunkt voraussetzt.

Darum: sollte das Philosophieren vor dem Auftreten des ästhetischen Problems sich moralistisch gewendet haben (und die Versuchung dazu ist groß, wie früher angedeutet worden),

Digitized by Google

so würde am Anfang der Ästhetik die Notwendigkeit einer eigentlichen Revision der bisherigen Philosophie stehen, eben im Sinne der (vorläufig virtuellen) Emanzipation von allem Moralismus. Und nur eine solche Philosophie wäre dieser Notwendigkeit enthoben, welche bereits als Philosophie des moralischen Lebens über den Moralismus hinausgekommen wäre, indem sie die Relativität des moralischen Lebens erkannt hätte. Daß dieses letztere möglich ist, selbst vor aller Berücksichtigung des ästhetischen Lebens, dafür darf auf „Das Gute" und „Das Geheimnis der Wirklichkeit" verwiesen werden. Weil die darin vertretene Philosophie des problematischen Lebens die Bedingung erfüllt, die hier für die Möglichkeit der Ästhetik als unerläßlich gezeigt wurde, nämlich nichtrelativistisch und nichtmoralistisch zu sein, darum ist es möglich, von ihr aus unmittelbar an die Ästhetik heranzutreten. Wir haben Raum für das Ästhetische, weil uns die moralische Problematik schon durch sich selbst gezeigt hat, daß sie nicht das Einzige und nicht das Letzte ist.

3. Die Fraglosigkeit des Daseins.

Wir verstehen die Wirklichkeit nach ihrer Problematik als das ewige Streben („Wille") zum Sein, welches ewig durchkreuzt oder gelähmt ist von einem „Gegenwillen", der nur negativ, als Wille zum Nichtsein, bezeichnet werden kann. Die innere Auseinandergesetztheit oder Auseinandersetzung dieses zwiespältigen Willens macht das „moralische Leben" der Wirklichkeit aus. Es besteht in ständiger und ständig „neuer" Entscheidung zwischen dem Sein und dem Nichtsein, so daß zwar in aller Entscheidung reines Sein das „Ziel" ist, daß aber dieses Ziel kraft des Gegenwillens „nie" realisiert, sondern immer nur ein neuer „Kompromiß" zustande gebracht ist. Diese ewige Zielhaftigkeit und Zielwidrigkeit macht das Wesen der Wirklichkeit aus, sofern sie in sich problematisch ist. „Sein" bedeutet das Ziel der realen Zielhaftigkeit (der Gegenwille ist nicht selber zielhaft, sondern, nur eben negativ, ebenfalls am Seinsziel orientiert), also den „Zustand" der Endgültigkeit, daher der nicht mehr nötigen Entscheidung, der „Richtigkeit" des Lebens. Im Sein wäre die Problematik überwunden in der Weise, daß der Gegenwille endgültig „überwunden" wäre. Die Zwiespältigkeit wäre zugunsten der Eindeutigkeit aufgehoben.

Digitized by Google

Dieses Ziel der Wirklichkeit widerspricht ihrem Wesen, das ja problematisch-zwiespältig ist; darum kann es nur ewig Ziel bleiben, aber nie realisiert sein. Sein kann nicht wirklich sein, Sein und Wirklichsein schließen sich aus. Wirklichkeit will mit ihrem Ziel etwas, was ihr fremd ist; sie will über sich selbst hinaus. Sie befindet sich auch in der Zielsetzung im Widerspruch mit sich selbst. Ihr Ziel ist „sinnlos" in Ansehung ihres Wesens. Mit andern Worten: sie *selbst* ist sinnlos in ihrer Zwecksetzung. Noch anders: ihr Ziel ist nicht ihr Sinn, obwohl sie selber es „meint". Denn nicht kann Sinn sein, was dem Wesen widerspricht.

Wenn also Wirklichkeit, als problematische, einen Sinn haben soll (und darauf weist ihr Sinnsuchen hin), so kann er nicht aus ihrem Ziel erkannt werden, noch erkennt sie selber ihn in ihrer Zielsetzung. Das heißt: ihr Sinn kann nicht in ihr selber (in ihrem Zielwillen) *begründet* sein; er ist nicht gewollt in diesem Willen. Gewollt ist das Sein, und das kann nicht ihr Sinn sein. Der Sinn der Wirklichkeit, sofern er ist, geht also gegen ihren Willen, sofern dieser Wille Seinswille ist. So kann ihr Sinn nur eine *Mission* sein, die sie zu erfüllen hat, ohne sie doch in ihrer eigenen Zielsetzung erfüllen zu wollen. Oder also: der Sinn kann nicht in ihr, sondern nur außer ihr begründet sein, er ist für sie „praktisch transzendent".

Man kann dies auch so ausdrücken. Da das (problematische) Wesen der Wirklichkeit ihrem Zielwillen widerspricht, so will also Wirklichkeit nicht ihr eigenes Wesen; wir sagten schon, daß sie darüber hinaus will, denn Sein ist nicht Wirklichkeit und kann nie Wirklichkeit sein. So entspricht das (problematische) Wesen nicht ihrem Willen, es *entstammt* nicht diesem Willen. Wirklichkeit hat sich also ihr Wesen nicht „selbst gegeben"; sein „Ursprung" ist für sie transzendent. So gilt von ihrem Wesen, was von ihrem Sinn gilt, und das muß so sein, denn Sinn und Wesen sind nicht zu trennen. Durch ihr Wesen zeugt Wirklichkeit von einer Mission (Sinn), welche nicht aus ihrem Willen stammt. Wesen und entsprechende Mission sind ihr *gegeben*. Wirklichkeit wollte nicht etwas, was ihrem Wesen widerspricht und darum nie erfüllt sein kann, wenn sie in sich und durch sich selbst begründet wäre. Ihr Grund, Grund des Wesens und Grund der wesensgemäßen „Bestimmung" (Sinn, Mission), liegt außer ihr. Sie ist ihrem Wesen nach „geschaffen"

Digitized by Google

und ihrem Sinne nach „begabt"; Schaffendes und Sinngebendes ist jener „Grund", der etwas anderes ist als sie selbst, der also wirklichkeits-transzendent ist und auf welchen deshalb keine Wirklichkeitkategorien angewendet werden können. *Daß* sie einen transzendenten Grund hat, bekundet sie praktisch durch den Widerspruch ihres Zieles zu ihrem Wesen; daß dieser Grund nicht nur Grund ihres Wesens, sondern auch ihrer Bestimmung ist, das bekundet sie durch ihren Zielwillen, mit welchem sie einen „Zweck" verfolgt, der doch ihrem Wesen nach *nicht* ihr Zweck sein kann.

An diesen Sachverhalt muß die (ontologische) Frage der Ästhetik anknüpfen. — In welcher Weise widerspricht die Zwecksetzung der Realität ihrem Wesen? Wirklichkeit ist ihrem Wesen nach *ewiges* Ineinander von Wille und Gegenwille, innere „Bewegung", Auseinandersetzung, ständige Entscheidung. Sie hat keinen definitiven Zustand im Sinne der Eindeutigkeit oder des „Fertigseins". Ihre Zwecksetzung aber will Fertigsein, Endgültigkeit, und zwar so, daß darin der Gegenwille eliminiert und das pure Sein realisiert wäre. Denn anders ist die Endgültigkeit moralisch nicht „vorstellbar". Der Widerspruch zwischen Ziel und Wesen ist der, daß im Ziel die Überwindung der zum Wesen gehörenden Problematik gewollt ist, und zwar durch Elimination jenes Gegenwillens, der die Problematik mit konstituiert. — Aber wenn so ohne Zweifel das Ziel dem Wesen widerspricht, so gilt nicht dasselbe von der *Zielsetzung*. Diese Setzung widerspricht dem Wesen der sie vollziehenden Wirklichkeit offenbar nur dann, wenn sie, die Zielsetzung, als das genommen wird, was das Wesen der Wirklichkeit *ausmacht* — wenn also die Zielsetzung mit dem Wesen der Wirklichkeit *identifiziert* wird. Wir, die Betrachtenden, können dies tun; die Wirklichkeit als solche „tut es nicht". Nur die moralistisch *aufgefaßte* Wirklichkeit (moralistische Auffassung ist Identifikation von Wirklichkeit und moralisch-zweckhafter d. h. problematischer Wirklichkeit) widerspricht dem Wesen des Wirklichen. Von der Wirklichkeit selbst als moralisch-zweckhafter kann man nur sagen, daß sie nicht die „ganze" Wirklichkeit sei; ihre Zwecksetzung als solche widerspricht nicht ihrem Wesen (wie könnte dem Wesen widersprechen, was zu ihm gehört?), sie drückt nur für sich allein dieses Wesen nicht vollkommen aus, sie ist lediglich eine *Seite* dieses Wesens. Der ganze moralische Kampf um die seiende

Digitized by Google

Eindeutigkeit ist der Wirklichkeit wesentlich; er ist nur für sich allein nicht *das* Wesen der Wirklichkeit. Und wenn man allerdings sagen muß, es sei ein Widerspruch in der Wirklichkeit selbst, daß sie einerseits endgültiges Sein wolle und andererseits doch, eben als Wirklichkeit, diesem Sein ewig fremd sei, so ist dies ein Widerspruch zwischen Ziel und Wesen, aber nicht zwischen Ziel-*Setzung* und Wesen; jedenfalls ist es ein Widerspruch, der selber, als Widerspruch, zum Wesen gehört, wie eben jene Zielsetzung zum Wesen gehört. Es macht eine Seite dieses Wesens aus, *daß* ein Ziel gesetzt wird, welches, als *existierendes* und nicht nur als gesetztes genommen, allerdings sich mit dem Wesen der Realität nicht vertrüge.

Wenn nun die Zwecksetzung, durch welche die Realität ja erst zur *problematischen* Realität wird, eine Seite des Wesens ausmacht, welches ist dann die „andere Seite"? Man kann nicht etwa sagen, diese andere Seite sei durch jenen seinfeindlichen „Gegenwillen" repräsentiert. Denn dieser Gegenwille gehört schon zur „ersten Seite", nämlich zur moralischen Problematik, d. h. zur kämpferischen Zielsetzung. Wäre nur der Wille zum Sein, so gäbe es keine Setzung des Seins als eines Zieles; das Sein *wäre* ja dann. Sein muß als *Ziel* gesetzt und durch Entscheidung zu realisieren gesucht werden eben deshalb, weil es einen „Gegenwillen" gibt. Das Leben wird zum problematischen, zwecksetzenden Leben, unter Voraussetzung des Seinwillens, erst dadurch, daß Sein eben *Zweck* sein muß, und der Grund dafür ist, daß es nicht realisiert ist, d. h. daß Wirklichkeit es nicht rein (oder nicht rein *es*) will. Wille und Gegenwille *zusammen* machen also jene eine zwecksetzende Seite der Realität aus; das „Gute" konstituiert erst mit dem „Bösen" zusammen das moralische Leben. — Aber beide zusammen konstituieren eben damit nur eine Seite der Wirklichkeit, die moralische, in sich problematische, kurz: die Problematik des Lebens. Wir suchen gerade die andere Seite, welche darin nicht inbegriffen ist.

Man gewinnt die Einsicht in die Beschaffenheit dieser andern Seite, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Wirklichkeit in allem Streben, über sich hinaus zu kommen, doch ewig *Wirklichkeit* ist. Seinswill will Unwirklichkeit, nämlich Sein; Gegenwille will auch Unwirklichkeit, nämlich Nichtsein. Beide „zusammen", in ihrer „Auseinandersetzung",

Digitized by Google

konstituieren das „Werden", als ständiges Anderssein, unter ständig bestrittener Zielsetzung, aber immerhin unter Zielsetzung (welche zum Werden gehört). Das zwecksetzende Leben als ganzes genommen *will* etwas, und zwar alles andere als was Wirklichkeit *ist*. Und doch *ist* Wirklichkeit als die, die sie ist. Trotz allen Strebens über ihr Dasein hinaus ist sie eben da, „hat" sie einfach „Dasein", Existenz, und zwar ewige Existenz, als werdende Wirklichkeit zwar (immer andere, kraft des problematischen Lebens), aber als Wirklichkeit. Und dies genau ist die „andere Seite" ihres Wesens: ewig da zu sein. Die andere Seite ist ihr *Dasein*.

Verstehen wir recht, daß dieses einfache Dasein in der problematisch-zweckhaften Seite als solcher nicht begriffen ist. Denn diese Seite ist charakterisiert durch die Zwecksetzung, den Willen, die Zielhaftigkeit, also durch „Werden", Kampf, Entscheidung, — was alles eben nicht schlechthin Dasein, sondern Wille, und zwar Wille „über das Dasein hinaus" ist. Kraft des problematischen Lebens (und darum ist es ja gerade problematisch) versteht sich Wirklichkeit nicht zu ihrem einfachen Dasein; sie *will* etwas, und aller Wille ist „Protest" gegen das Dasein. Wenn nun Wirklichkeit trotzdem, und zwar gerade in Form des moralisch-problematischen Lebens, ewig da ist, so ist dies Dasein tatsächlich ihre *andere* Seite.

Es ist zu betonen, daß dieses Dasein seinerseits nichts mit Zwecksetzung, überhaupt nichts mit Wille zu tun hat. Dasein ist nicht zu verwechseln mit einem „Willen zum Dasein". Dieser Begriff ist überhaupt in Ansehung der Realität ein Unbegriff. Es gibt einen Willen zum Sosein oder Anderssein, aber keinen Willen zum Dasein; es gibt nur ein Dasein selbst, und darin auch einen „daseienden Willen". Aber dieser daseiende Wille wäre nicht Wille, wenn er nicht etwas anderes wollte als Dasein. Realer Wille will Sein und Nichtsein, also Anderssein oder Werden, gemeint als relatives Sosein und relatives Ganzanderssein, kurz als in sich widersprüchliche Tendenz gerade über das einfache Dasein hinaus. Dasein und Wollen „widerspricht" sich in der Weise direkt, daß Wille insofern nicht ist, als einfaches Dasein ist, — und daß Dasein insofern „negiert" ist, als Wille ist. — So hat Dasein nicht nur positiv nichts mit Wille zu tun, sondern es ist der Gegenpol zu allem Willen; es ist aus-

Digitized by Google

gesprochener „Nichtwille". Dasein ist ein Wesenszug der Realität, welcher aller Willenhaftigkeit gegenübersteht. Dasein ist *nicht* Zwecksetzung, nicht Kampf, nicht Leistung, — dies alles ist Wille.

So ist Wirklichkeit zwar als problematische, zwecksetzende und also willenhafte da, aber sie ist *da,* und dies Dasein, wenn es auch die Willenhaftigkeit „einschließt", ist nicht selber Wille. Wirklichkeit geht nicht in ihrer Zwecksetzung auf, sie ist nicht wesensidentisch mit ihr. Dies zeigt sich ja auch darin, daß der Wille in Ewigkeit sein Ziel nicht erreicht, d. h. daß kein Wille seinen Gegenwillen überwindet. Dies könnte nur geschehen, wenn Wirklichkeit eben als Wirklichkeit kein Dasein hätte; daß es nicht geschieht, ist Sache der ewig als Wirklichkeit *daseienden* Wirklichkeit. Es ist nicht ein *existenzieller* Widerspruch zwischen Dasein und Willenhaftigkeit; Wirklichkeit ist ja als willenhafte da. Aber es sind zwei Seiten der Wirklichkeit, und sie konstituieren insofern einen „Widerstreit", als der Wille gerade das einfache Dasein nicht will, — ohne es doch je aufzuheben. Dieser Widerstreit ist aber durchaus „einseitig"; vom Dasein aus ist kein Streit, weil kein Wille ist. Das „Widersprechende" gegenüber der für sich genommenen Willenhaftigkeit ist gerade die *Nicht*-Willenhaftigkeit des Daseins. Darum kann man streng genommen (soweit von diesen Dingen in gegenständlichen Begriffen überhaupt gesprochen werden kann; vgl. das „Geheimnis der Wirklichkeit") nicht einmal sagen, der Wille wolle Nicht-Dasein; man kann nur sagen: der Wille *ist,* und als Wille ist er etwas anderes als das Dasein, obwohl er selbst, als Wille, da ist.

So hat uns die Vertiefung in das Wesen der Realität, wie es von der Metaphysik zunächst des problematischen Lebens erkannt wurde, eine andere Seite dieser Realität gezeigt, welche selber *nicht* im problematischen Leben begriffen ist. Dieses problematische Leben war „aus sich heraus" nicht begründet und nicht verständlich; es konnte nicht das wahre, ganze Leben sein. Es hat sich jetzt gezeigt, *inwiefern* es dies nicht ist. Wirklichkeit hat eine „unproblematische Seite"; diese besteht in ihrem Dasein. Denn dies ist klar, daß nichtwillenhaft gleichbedeutend ist mit unproblematisch. Willenhaft und problematisch, zwecksetzend und entscheidungshaft, zielstrebig und sinnsuchend, das will alles dasselbe besagen, und so sind auch die Gegenbegriffe unter sich

Digitized by Google

gleichbedeutend. Das Dasein selbst ist nicht problematisch, obwohl die daseiende Wirklichkeit die Problematik enthält. Sofern Wirklichkeit da ist, ist sie „fraglos". Sie ist unter allen Umständen da, und alle Fragen *in* ihr heben diese ihre Fraglosigkeit nicht auf. Dasein ist „in sich selbst" nicht fraglich, weil es nicht willenhaft ist. Das Dasein der Wirklichkeit ist ihre „Selbstverständlichkeit"; nicht selbstverständlich wird sie nur sich selbst, dadurch, daß sie Wille ist. So hat Wirklichkeit in sich Selbstverständlichkeit und Nichtselbstverständlichkeit, und das problematische Leben repräsentiert als solches nur die letztere.

Folgt dies aus der Betrachtung gerade des problematischen Lebens in seiner zweckhaft-unzweckmäßigen Eigenart, so folgt ganz dasselbe aus der Erkenntnis, daß dieses Leben, in seiner inneren Unbegründetheit, einen transzendenten *Grund* hat. Moralisches Leben ist ja in diesem doppelten Sinne relativ: es ist relativ zur Ganzheit des Lebens und es ist relativ zu seinem Grunde. Auch diese Tatsache der transzendenten, nicht in die Wirklichkeit eingehenden und darum zu nichts relativen, sondern absoluten Begründetheit besagt nun dies: daß Wirklichkeit, in all ihrer Problematik und also ihrer internen Fragwürdigkeit, doch in *einem* Punkte aller Fraglichkeit enthoben ist, nämlich in ihrer Begründetheit, im Sinne der schlechthin „gegebenen" Existenz. Mag Realität wollen was immer sie wolle: sie ist als Realität von einem Grunde aus begründet, an welchen ihr Wille nicht heranreicht. Sie „hat da zu sein", schlechthin und absolut, d. h. sie *ist* da. Das steht außer aller Diskussion. Das ist die eine große „Selbstverständlichkeit" des Lebens, daß es als Leben da ist. In diesem Punkte gibt es kein Problem; denn alle Probleme sind nur auf dem Grunde des Daseins möglich. Mag Wirklichkeit Fragen an sich stellen, Zwecke setzen, sich entscheiden wie immer sie will: sie ist da, und das ist fraglos und ist eine schlechterdings unproblematische Angelegenheit. Zu sagen: Wirklichkeit sei absolut begründet, oder: sie habe fragloses Dasein, das ist ein und dasselbe. Dasein ist „absolute Legitimation", und daran reicht keine Zwecksetzung und keine Problematik heran.

Auf diese Weise ist nicht nur einsichtig, daß Wirklichkeit noch etwas anderes als Problematik ist, sondern es ist auch deutlich, daß die Metaphysik gerade des problematischen Lebens, die wir einleitend skizziert haben, *Raum* für

Digitized by Google

dieses Andere hat, ja direkt darauf hinweist. Es ist aber, und dies ist hier die Hauptsache, zugleich klar geworden, welches in der Wirklichkeit der *Ort* des ästhetisch-unproblematischen Lebens ist. Wirklichkeit ist unter allen Umständen problematische, sinnsuchende, moralisch relevante Wirklichkeit. Aber in aller Problematik und allem dadurch bedingten Werden ist sie ewig als Wirklichkeit da, als daseiende gewissermaßen negiert in der eigenen Problematik, aber trotzdem da, kraft absoluter Begründetheit. Durch ihr Dasein steht sie außerhalb aller Diskussion; ihr Dasein ist dasjenige, was an ihr schlechterdings unproblematisch und insofern selbstverständlich ist. Der Inbegriff alles unproblematischen Lebens ist dieses selbstverständliche Dasein. Es ist zugleich die „Möglichkeit" alles unproblematischen *Verhaltens,* und ist dessen realer Grund. Wenn das ästhetische Leben mit unproblematisch-unzweckhaftem Verhalten identisch ist, so wurzelt alles ästhetische Leben in der ewigen Selbstverständlichkeit des Daseins, — so wie alles moralische Leben in der Ur-Tatsache wurzelt, daß dieses Dasein sich als problematischer Kampf um das Sein vollzieht. Dasein und Problematik sind die zwei „Seiten" der Wirklichkeit. Aber sie stehen nicht nebeneinander und widersprechen sich zuletzt nicht. Sondern das Dasein schließt die Problematik ein; es ist „Dasein als Problematik", ist inhaltlich problematisch, ohne doch selber, als Dasein, problematisch zu sein. Daß Wirklichkeit ist, das ist weder fraglich noch irgendwie als Ziel oder Inhalt oder Gegenstand einer Zwecksetzung zu verstehen; indem sie aber da ist, ist in ihr zugleich Zwecksetzung und Problematik da. Wirklichkeit verfolgt immer Zwecke, aber hinter aller wechselnden Zwecksetzung steht unverrückbar das selbstverständliche Dasein, hinter allem Werden die ewige Existenz. Durch die Problematik ist jeder Zustand, jedes Sosein fraglich; was aber nicht fraglich ist, das ist das Dasein überhaupt.

Durch diese Einsicht in das Verhältnis der Wirklichkeit zu ihrer Problematik ist das Wesen des Ästhetischen im Verhältnis zum Moralischen prinzipiell erkannt (die Bedeutung dieser prinzipiellen Erkenntnis für das Verständnis der ästhetischen Phänomene ist später auszuführen) und zugleich die Frage beantwortet, wie ästhetisches Leben in einer problematischen Wirklichkeit möglich sei. Jenes Wesen ist die Daseinshaftigkeit der Realität, das ewig Selbstverständ-

Digitized by Google

liche, und ästhetisches Leben ist möglich, weil hinter aller Problematik das selbstverständliche Dasein steht. — Endlich ist damit das Problem der Ästhetik, wenigstens grundsätzlich und in der ontologischen Form, auch in dem Sinne gelöst, daß der Widerspruch zwischen ästhetischem und moralischem Verhalten durch den Rückgang auf das *Wesen* beider begriffen und damit metaphysisch aufgelöst ist. Wenn Wirklichkeit als problematische da ist, so daß fragloses Dasein sozusagen ihre Form, problematische Zielsetzung dagegen ihr Inhalt ist, so kann hier nicht mehr von Widerspruch die Rede sein. In ihrer Zwecksetzung wendet sich Wirklichkeit doch nur scheinbar gegen das Dasein; sie sucht zwar das Sein, aber dieses Sein soll ja *verwirklicht* werden, es soll ein (anderes) *Dasein* sein. Daß ein solches Dasein nach dem Wesen der Wirklichkeit nicht möglich ist, ändert nichts an diesem Charakter des Zieles: gesucht ist ein „unmögliches" Dasein. Das ist ja gerade die Problematik, daß das Sein zwecksetzend in das *Dasein* hereingezogen, d. h. in der Form des Daseins gesucht wird.

Zwischen dem Wesensgrund des ästhetischen und dem Wesensgrund des moralischen Lebens ist so wenig ein Widerspruch, daß sie beide vielmehr notwendig zusammengehören. Gewiß ist Dasein als solches nicht Wille, aber Wirklichkeit ist nur als wollende da. Sie wäre gar nicht Wirklichkeit, wenn sie nicht Wille (und also problematische Wirklichkeit) wäre. Sie ist zwar ewig begründet und also fraglos in ihrem Dasein: aber sie ist als selber willenhafte und daher *in sich* fragliche begründet. Umgekehrt wäre Wille nicht, wenn er nicht ewig und selbstverständlich da wäre; Wirklichkeit wäre nicht problematisch, wenn sie nicht „existierte"; Existenz aber heißt fragloses Dasein. Im Satz, daß Wirklichkeit als in sich problematische existiert, ist beides begriffen, und zwar als *eine* Urtatsache: der Wesensgrund (die ontologisch verstandene „Möglichkeit") des moralischen wie das Wesen und die Möglichkeit des ästhetischen Lebens.

Aber man wird nun angesichts dieser nur erst prinzipiellen Lösung wohl fragen, *wieso* denn ästhetisches Leben, Erleben der Schönheit, in der Urtatsache der fraglosen Existenz gründe. Die Frage wird am Anfang des III. Teils ausführlich zu beantworten sein. Für jetzt erinnern wir nur daran, worum es sich handelte. Wir hatten gefunden, daß es in Wirklichkeit (nicht nur anscheinend) ein Unproble-

Digitized by Google

matisches gebe, so wie es sich im ästhetischen Verhalten kundtat. Das schien zunächst nicht möglich, weil zugleich die Wirklichkeit als durchaus problematisch erkannt war. So gewann das Problem der Ästhetik die Form der Frage: wie verträgt sich in der Wirklichkeit die Problematik mit ihrer (ja auch als wirklich erkannten) „unproblematischen Seite"? Wie ist „Unproblematisches" in der Wirklichkeit möglich? Diese Frage ist nun gelöst, und darum handelte es sich zunächst allein. Im Wesen der Wirklichkeit ist der Ort des „Unproblematischen" nachgewiesen, nämlich eben als ihr von keiner Problematik tangiertes Dasein. Es ist damit in der Wirklichkeit die Grundlage alles möglichen Unproblematischen im Leben gefunden. Und wenn ästhetisches Leben unproblematisches Leben ist (wie wir sahen), so ist damit der „Realgrund" ästhetischen Lebens im Wesen der Wirklichkeit gefunden. Ästhetisches Leben ist jedenfalls „Ausdruck", Darstellung, oder wie man vorläufig sagen will, der einfachen Daseinshaftigkeit.

Wir könnten damit diese ontologische Erörterung schließen. Aber es bleiben einige Fragen zu besprechen, welche Gelegenheit zu erläuternden Nachträgen bieten. Vor allem ist das, was hier über die Wirklichkeit gesagt wurde, *sub specie Individuationis* neu zu erwägen, also unter Berücksichtigung der Urtatsache, daß Realität immer als individuierte da ist. Wir müssen wieder auf das „Geheimnis der Wirklichkeit" verweisen und heben hier nur gewisse Ergebnisse der dort durchgeführten Untersuchung hervor.

Die Individuation hängt mit dem problematischen Charakter der Wirklichkeit zusammen und ist mit ihr notwendig gegeben. Denn jener Charakter bedingt die ständige Entscheidung, also die „ständige Andersheit". *Eine* Ausdrucksform dieser Andersheit ist das, was wir als Werden bezeichneten, die andere, dazu völlig parallele, ist die Individuation. Das Individuelle bedeutet eine Art der Wirklichkeit, *wirklich* zu sein, und die *ständige* Andersheit involviert nicht nur das, was wir Werden heißen, sondern auch die ständige „Modifiziertheit" der Realität in lauter Individuen. Auch dies ist „Folge" der Un-Eindeutigkeit des Lebens, seiner Willenhaftigkeit und seiner innern Auseinander-Setzung, also eben des problematischen Charakters. Ohne diesen Charakter gäbe es keine „Andersheit", also keine Individualität, sondern Realität wäre „ungeschiedene Einheit". So hängt Individua-

Digitized by Google

tion am „moralischen Leben"; sie ist notwendiger Ausdruck dieser Seite der Wirklichkeit.

Aber Wirklichkeit geht in der Andersheit als solcher nicht auf. Vielmehr ist sie in aller Individuiertheit *eine* Realität, ein „Zusammenhang" des Einzelnen. Und tiefer als die Geschiedenheit ist diese Zusammengehörigkeit. Wie alles Wenden als werdende Realität *da ist,* und wie das Dasein die ganze problematische Auseinandersetzung trägt und in sich schließt, so schließt die Realität als Eine, Ganze, alle Unterschiede in sich. Ist die Individuation Ausdruck des problematischen Charakters, so ist die Ganzheit Ausdruck des einfachen Daseins. Repräsentiert die Individuiertheit die eine „Seite" der Realität, so stellt die Einheit ihre andere Seite dar. Wie in allem Werden Wirklichkeit als Wirklichkeit da ist, so ist in aller individuellen Zersplitterung Wirklichkeit ewig Eine Wirklichkeit. Die Urtatsache der Individuation ist keine andere als diejenige der Problematik; so ist auch die Urtatsache der Einheit nicht verschieden von derjenigen des absolut begründeten, ewigen Daseins.

Darum ist der reale, wesenhafte Grund des möglichen ästhetischen Lebens ebensowohl die Einheit wie das Dasein der Realität. Und so betrachtet, stellt sich das ästhetische Leben als Ausdruck der ewigen Einheit in aller problematischen Zersplitterung dar. Sofern Wirklichkeit Eine ist (ganz ist), insofern ist sie unproblematisch. Sofern sie unproblematisches Leben ist, insofern ist sie Leben in Einheit, als Ganzheit. Sofern ästhetisch „gelebt wird", sofern wird die Ganzheit (das unfragliche Dasein) gelebt. So ist Ganzheit der andere Ausdruck für den Wesensgrund des Ästhetischen. Ästhetisches Leben ist, wenn man so sagen darf, Leben unter Absehen von aller Individuation, oder: Leben aus der Ganzheit.

Man hat in der Individuation einen „Abfall" vom „Urzustand" der Einheit sehen wollen, und *Fr. Hebbel* hat sie geradezu als die Ursünde bezeichnet. Wenn es so wäre, dann wäre das moralische Leben und die ganze dahinterstehende Problematik ein sündhafter Abfall vom einfachen Dasein, und das nicht „abgefallene" Leben wäre das ästhetische. Es ist wichtig zu sehen, daß in dieser Auffassung ein gegen sich selbst gerichteter Moralismus steckt. Schon der Begriff des Abfalls ist ein moralischer Begriff, und das ganze Urteil

Digitized by Google

setzt voraus, daß der Urteilende sich auf moralischem Boden, also im Zustand des „Abfalls" befinde. Wenn dieser Zustand ein nichtseinsollender ist (wie das Urteil selber sagt), so ist auch alles Urteilen von diesem Zustand aus nichtseinsollend, also falsch. So hebt jene Abfallstheorie zunächst einmal sich selber auf. Allein es ist auch deutlich sichtbar, daß sie die Individuation, und mit ihr die ganze Problematik der Wirklichkeit, von vornherein moralistisch und daher einseitig einschätzt, nämlich so, als ob sie an *die Stelle* des „Urzustandes" getreten wäre und also nun die Wirklichkeit *ausmache*. Es ist derselbe Fehler, den wir als Moralisierung der Realität schon kennen. Als ob Wirklichkeit nur Problematik, nur Individuation wäre. In der Tat ist sie gar nicht Problematik noch Individuation, sondern sie ist problematisch und individuiert; dies aber ist sie als Daseiende und Eine Wirklichkeit. Die Individuiertheit ist weder die Wirklichkeit noch ein Abfall von der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit ist ewig da, und zwar in ihrer Ursprünglichkeit, ihrem Dasein, ihrer Einheit; aber sie ist eben als individuierte, problematische in Ewigkeit da, und dies gehört zu ihrer Ursprünglichkeit. Jenes Urteil vom Abfall ist der Notschrei des in der Problematik versinkenden Individuums, das eben deshalb zu versinken droht, weil es — moralistisch — die Problematik als das „Einzige auf der Welt" sieht. Es bedeutet eine Art illegitimer und daher steriler Flucht aus der erdrückenden Moralität, wenn man sie selber als Abfall und Sünde brandmarkt; nur der Moralist kann diese Flucht nötig haben.

Im Grunde liegt hier, wie so oft, eine Verwechslung von Dasein (Ursprünglichkeit, „Urzustand" vor dem „Abfall") und *Sein* vor. Die Sehnsucht des in der Problematik stehenden Wesens ist die *Überwundenheit* der Problematik, also jenes Sein, das nicht mehr vom Gegenwillen (dem „Bösen") bestritten wäre, jener „Endzustand" des problematischen Lebens. Dieses Sein ist der echt moralische Maßstab aller tatsächlichen Zustände, und von ihm aus — also in moralisch-idealistischer Haltung — erscheint alle noch währende Problematik als nichtseinsollend, als „Abfall". Es ist *biographisch* (aus der Lebensgeschichte des Einzelnen) verständlich, daß der „selige Zustand", der ersehnt wird, als Urzustand an den Anfang zurückversetzt wird, so als ob das Sein schon einmal „gewesen" wäre. Dabei wird der irreale,

Digitized by Google

lediglich *zielhafte* Charakter des Seins verkannt; es ist ja der „Zustand" der Überwundenheit der Problematik, setzt also Problematik stets voraus und kann daher nicht „Urzustand" sein. Nur dann eben kann es in dieser Rolle gesehen werden, wenn Sein unbewußt mit dem (richtig geahnten) *Dasein,* mit dieser wahrhaften Urtatsache, verwechselt wird. Dasein ist allerdings „vor" aller Problematik, Einheit „vor" aller Individuation; nur erscheint dieses „vor" gerade für den moralischen Aspekt irrtümlicherweise als ein „zeitliches" Vor, während es in Wahrheit besagen will, daß in und mit aller problematischen Individuiertheit die Realität doch unter allen Umständen und fraglos als Eine Wirklichkeit schlechthin da ist.

Es wird immerhin gerade durch diese Verwechslung von Sein und Dasein etwas sichtbar, was als Bestätigung der Wesenhaftigkeit unproblematischen Lebens nicht unwichtig ist. Wir haben die Sache selber schon im letzten Abschnitt angedeutet. Es ist dem problematischen Leben nicht wohl bei sich selbst. In aller Problematik lebt Sehnsucht, welche über die Problematik hinausweist, auf einen „Zustand", da sie nicht (mehr) wäre. Aber die Idee dieses Zustandes wird Gegenstand der *Sehnsucht* erst im problematischen Leben selbst. An und für sich ist sie „Besitz" in dem Sinne, daß sie eben als Idee überhaupt gebildet werden kann. Es gäbe keine Idee der Eindeutigkeit, wenn nicht Einheit in uns wäre, keine Idee der Überwundenheit der Problematik, wenn nicht etwas in uns wäre, was außerhalb der Problematik steht, — es gäbe keine Idee des Seins, wenn nicht Dasein in uns wäre. So offenbart sich im problematischen Leben selbst, kraft seiner Sehnsucht nach dem Sein, das Dasein in uns, jene Selbstverständlichkeit des Daseins, das von keiner Problematik berührt wird. Das Sein ist, als ideelles „Ende" der Problematik, die ins Moralische einbezogene und moralisch umgebogene „Vorproblematik", — weshalb es denn eben mit dem Dasein verwechselt werden kann. In gewissem Sinne suchen wir in den Entscheidungen des problematischen Lebens, wiewohl vorwärtsstrebend, uns „zurückzufinden" zur Selbstverständlichkeit, Einheit, Ganzheit des Daseins.

In der Tat, was im Sein gesucht wird, ist eigentlich die Einheit, die Selbstverständlichkeit. Nur daß wir kraft der Problematik in zwiefacher Hinsicht diese Einheit „morali-

Digitized by Google

sieren", wodurch sie eben zur ideellen Einheit des Seins wird. Es ist echt moralischer Aspekt, daß wir die Einheit stets *vor* uns sehen und nicht in uns: wir sind *wollende* Wesen, und alles Wollen weist vorwärts. So entsteht die Idee der zu *schaffenden* Einheit; die Idee des Seins setzt die Problematik voraus und ist gemeint als Zielpunkt. Und sodann können wir uns, als moralische Wesen, die Einheit nur in jener einseitigen Form des überwundenen Gegenwillens „vor-stellen", als Ziel hinstellen; das ist die zweite Moralisierung, die wiederum dazu beiträgt, daß aus dem Dasein das Sein als Idee geboren wird. — Aber trotz dieser Moralisierungen, welche ja für die Wirklichkeit als problematische wesenhaft notwendig sind, lebt doch in jener Idee des Seins noch das „ursprüngliche" Dasein, ohne welches weder Problematik noch vor allem die Idee ihrer Überwindung zur selbstverständlichen Einheit möglich wäre. Das Sein ist das „nachproblematische" Gegenbild (ein irreales Spiegelbild) des „vorproblematischen" (d. h. alle Problematik erst in sich schließenden) Daseins. So wie etwa die zu schaffende „soziale" Einheit der Individuen das irreale Spiegelbild der *in* aller Individuation ewig waltenden Einheit ist. Unter der moralischen (einseitigen) Form des Seins oder der Gemeinschaft suchen wir zu verwirklichen, was wir, freilich immer problematisch, in Ewigkeit „haben": Selbstverständlichkeit, Ganzheit.

Es muß hier darauf hingewiesen werden, daß ästhetisch-unproblematisches Leben auch metaphysisch, nicht nur „phänomenologisch", wohl zu unterscheiden ist von allem „geistigen Leben". Geist ist selber ein Begriff des problematischen Lebens; wir meinen damit (trotz aller vorkommenden Vereinseitigungen des Begriffs und Verquickungen mit Andersartigem) im Grunde nie etwas anderes als jenen in allem problematischen Leben waltenden und zielsetzenden Willen, der das Sein und damit die Überwindung der Problematik durch Ausschaltung des „bösen", chaotischen, ins Nichtsein weisenden Gegenwillens will. Geist ist der Wille zur Einheit, zur „Ordnung", zur Endgültigkeit, zur Problem-Überwindung, zur „Kultur", zur Gemeinschaft der Individuen. Im Begriff des Geistes lebt immer die Idee des Seins. Und wenn wir von einem Sieg des Geistes (etwa: über die Natur) reden oder träumen, so meinen wir immer den Sieg über den Gegenwillen, also die Realisation des reinen Seins.

Digitized by Google

Sofern wir also im Bereiche des Geistes sind, stehen wir im problematischen Leben; er ist selber der zielsetzende Faktor dieses Lebens. Daher ist er nicht im unproblematischen Leben zu Hause, gerade sofern es unproblematisch ist. Und wenn also ästhetisches Leben unproblematisches Leben ist, so hat Geist in diesem ästhetischen Bezirk keine Stelle. Jedenfalls ist alles ästhetische Verhalten nicht Sache der Geistigkeit, es ist grundsätzlich „geistlos", nicht-geistig, weil nicht moralisch. Selbstverständlich auch nicht ungeistig, — weil der ganze Gegensatz von Geist und Ungeist (Wille und Gegenwille) im Gebiet des Ästhetischen gar keine Stelle hat. —

Trotzdem hat Geist *indirekt* etwas mit dem ästhetischen Verhalten zu tun. Er verhält sich zu ihm wie Sein zu Dasein, wie werdensollende Einheit zu ewiger Ganzheit. Denn im Geiste lebt jenes Heimweh nach der Selbstverständlichkeit, aus welchem die Setzung des Seinszieles erfolgt und welches der Ausdruck des Daseins *in* aller Problematik ist. Der Geist schafft nicht ästhetisches Leben, sondern er konstituiert mit das moralische. Aber er sucht im moralischen Leben das, was das ästhetische Leben in sich hat, die Selbstverständlichkeit. — Geist, wie alles moralische Leben, ist eben prinzipielle „Unzufriedenheit", eine Seite der Unzufriedenheit, welche als Problematik zur Wirklichkeit gehört. Er ist nicht im ästhetischen Leben, welches von Unzufriedenheit deshalb nichts weiß, weil es von Zwecksetzung, Wille und dergleichen nichts weiß. Aber wie Unzufriedenheit nicht sein könnte ohne den „Begriff des Friedens", wie sie nicht anders sein kann, denn als Sehnsucht nach Frieden und wie diese Sehnsucht ihrerseits die „Kenntnis" des Friedens voraussetzt, so setzt geistige Sehnsucht jenes Dasein voraus, welches auch der Grund möglichen ästhetischen Lebens ist.

Wir haben diesen Realgrund des ästhetischen Lebens bisher als Dasein oder als Einheit der Realität bezeichnet, ausgehend das eine Mal von der Problematik, das andere Mal von der Individuation. Es bietet sich ein dritter Ausdruck, wenn man das Verhältnis des problematischen Lebens zum Leben überhaupt noch von einer andern Seite betrachtet. Wir wissen, daß Wirklichkeit durchaus und nicht etwa nur „teilweise" problematische, wollende Wirklichkeit ist. Wir wissen aber auch, daß sie samt ihrer Problematik absolut begründet, d. h. ewig und fraglos da ist. Das Dasein steht

Digitized by Google

nicht *neben* der Problematik, wie eine Eigenschaft neben der andern, sondern als daseiende ist die Wirklichkeit problematisch, und als problematische ist sie da. Die Problematik ist ihre „Art zu sein", sie ist der *Inhalt* der daseienden Realität. Das Dasein aber ist für die Problematik die „Art zu sein", es ist die „Existenzweise" der Problematik, ist, mit einem andern Worte, die *Form* der Wirklichkeit selbst, die „Form Wirklichkeit", was nichts anderes heißen will, als ihre absolute Begründetheit und daher ihre Ewigkeit und Fraglosigkeit. Problematik ist wirkliche Problematik, Problematik der Wirklichkeit; sie existiert in der Form der Wirklichkeit, deren Inhalt sie ist. Wir haben in diesem Verhältnis geradezu den Urtypus des Gegensatzes von Form und Inhalt vor uns. Wo immer diese Begriffe vorkommen, meinen sie zuletzt nichts anderes als variable, d. h. problematische Realität als Realität (Wechselndes, Werdendes, Wirksames, Willenhaftes) in „Form", eingebettet in Daseinshaftigkeit, in fraglose Existenz, in jenes Etwas, was nicht selbst „stofflich" ist, d. h. nicht selbst in die Auseinandersetzung und also in die Problematik eingeht. Der Urbegriff der Form ist die Begründetheit, das Dasein, die Selbstverständlichkeit. So ist jener Realgrund des Unproblematischen im Leben, das Unproblematische der Wirklichkeit selbst, die Form schlechthin. So wahr aller Inhalt eine Form hat, so wahr lebt alle Problematik „im Dasein". Immer ist problematisches Verhalten Ausdruck des Lebensinhalts; ebenso ist unproblematisches Verhalten nie etwas anderes als Ausdruck der Lebensform, d. h. des fraglosen Daseins.

Vielleicht noch deutlicher erweist sich dieser Begriff als geeignet zur Bezeichnung dessen, was bezeichnet werden soll, wenn wir das Verhältnis als Verhältnis der Lebensganzheit zur Individuation betrachten. Die Wirklichkeit ist durchaus individuiert, weil sie total „in Auseinandersetzung" ist; darin besteht ihre Problematik. Aber in aller Individuiertheit ist sie Eine Wirklichkeit. Ihr Inhalt sind die Individuen; daß sie aber als *die* Wirklichkeit sie alle umfaßt, das ist ihre Form. Form ist stets Inhalt-Einigendes, ihn in sich Fassendes, ist stets Ganzheit, „Zusammenhang", d. h. eben nicht selbst an der Individuation Teilnehmendes oder vielmehr nicht in ihr Aufgehendes, sondern sie in sich Tragendes. Form ist das Ewige mit variablem Inhalt, das Ewige im Endlichen, die Einheit der Vielheit. — Dies ist der letzte

Digitized by Google

Grund dafür, daß es in allem ästhetischen Leben auf die Form ankommt: es kommt auf die ewige Selbstverständlichkeit des Einen Daseins an.

Wir schließen hiermit die prinzipielle Besinnung über den Ort des unproblematischen Lebens in der Wirklichkeit oder also über den Wesensgrund des Ästhetischen. Die nächste Aufgabe wird sein, das ästhetische Leben selbst, so wie es uns als Phänomen entgegentritt, aus diesem Grunde zu verstehen. Die neue Frage lautet also: wie „entsteht" aus dem fraglosen *Dasein* jenes unzweckhafte *Verhalten,* das wir als ästhetisches Leben kennen gelernt haben? Die Frage muß gestellt werden; denn das, was wir als unproblematische „Seite" der Realität gefunden haben, kann nicht ohne weiteres mit dem ästhetischen Leben identifiziert werden. Es ist vorläufig als realer *Grund* möglichen ästhetischen Lebens bezeichnet; diese Bezeichnung gilt es jetzt zu rechtfertigen.

Digitized by Google

III. Das ästhetische Leben.

1. Der Ursprung und das Verhältnis zum Moralischen.

Unproblematisch an der Wirklichkeit ist ihr Dasein, problematisch ist das Wie ihres Daseins. Fraglos ist das Leben überhaupt, aber ewig „in Frage gestellt", und selber in Frage und Antwort sich bewegend, ist sein Inhalt. Wirklichkeit selbst „hat keinen Zweck"; aber sie wäre nicht Wirklichkeit, wenn sie nicht ständig Zwecke setzte. Nichts ist in der Wirklichkeit, was nicht an der Zwecksetzung Anteil nähme, nichts ist ausgenommen von der problematischen Existenz. Also kann ästhetisches Leben auf keinen Fall so verstanden werden, als ob hier ein unproblematisches Leben *neben* dem Leben der Entscheidungen einherginge. Es kann sich nicht um zwei Lebenskreise handeln, so wenig wie Dasein und problematisches Dasein sachlich auseinanderfallen. Wenn ästhetisches Leben ist, so kann es sich nicht getrennt vom moralischen abspielen, es muß *im* moralischen Leben sich manifestieren, so gut wie dieses in ihm.

Dies wird nirgends deutlicher als darin, daß ästhetisches Leben immer individuelles Leben ist, Verhalten von Individuen — woran alle Kollektivität und alle sozialen Gebilde von ästhetischer Prägung nichts ändern (sie sind nur zu verstehen entweder als Übereinstimmung oder als Zusammenwirken von Individuen, die stets ihrerseits die Träger des Lebens sind). Die Individuation ist der deutlichste Ausdruck der Problematik. Sie ist die lebendige „Auseinandersetzung" der Realität, die Auseinandergesetztheit selbst, und daher Dokument und zugleich Schauplatz der ständigen realen Auseinandersetzung. Sie ist Ausdruck und zugleich Betätigungsfeld des moralischen Lebens. Sie bedeutet nicht nur, daß ständig Individuen einander zwecksetzend und also

Digitized by Google

in Auseinandersetzung gegenüberstehen, sondern auch: daß „wir selbst" ständig „anders sind", also unserem Selbst ständig in Auseinandersetzung gegenüberstehen. Was wir Werden oder Entwicklung (eines Individuums so gut wie der Wirklichkeit überhaupt) nennen, *ist* ja ständige Andersheit, Individuation „in der Zeit", — wobei hier die Bedeutung dieses Ausdrucks im Gegensatz zur (strukturellen) Andersheit „in der Gleichzeit" nicht näher zu erörtern ist.

Wenn nun alles Leben als strukturelle und zeitliche Auseinandersetzung zwischen Individuellem sich vollzieht, so daß nichts vom Schicksal der Individuation ausgenommen ist, so kann auch ästhetisches Leben nur *in* der Individuation sich gestalten, nicht neben ihr. Und wenn es aus seinem Grunde, dem fraglosen Dasein, verstanden werden soll, so muß es verstanden werden aus dem Dasein in der Individuation, aus der individuierten Wirklichkeit.

So aber *kann* es verstanden werden. Denn das Dasein ist zwar ewig individuiertes Dasein, aber es ist mit der Individuation nicht identisch, sondern diese ist „in ihm". So geht Dasein nicht in der Individuiertheit auf, so wenig wie fraglose Selbstverständlichkeit in der Problematik aufgeht. Gerade die Problematik, das problematische Leben als solches, ist fraglos selbstverständlich, weil es da ist. Wenn Individuen ihre Individualität leben und insofern stets ihre moralisch-problematische Auseinandersetzung leben, in willenhafter, zwecksetzender Reaktion: so geht doch keinen Augenblick die Fraglosigkeit des Daseins verloren. Zugleich mit der internen Fragwürdigkeit leben sie das fraglose Dasein. Ihr „eigenes" und das Dasein überhaupt, nämlich das Dasein alles Individuellen zugleich. Denn ihr *Dasein* ist kein separates. Sie sind ja als konstituierende „Elemente" *der* Wirklichkeit da. Es gibt nicht verschiedene Dasein, sondern nur *ein* Dasein in der Verschiedenheit. Nicht das Dasein ist individuiert, sondern die Wirklichkeit ist als individuierte da, schlechterdings da. Wer „sein" Dasein lebt, der lebt *das* Dasein, gerade in seiner Besonderheit; denn seine Besonderheit *ist* das Dasein in Individuation.

So nimmt alles Individuelle zwar nicht kraft seiner Besonderheit, aber kraft seines fraglosen Daseins in seiner Besonderheit, „teil" am Dasein schlechthin. Es lebt „in seiner Art" *das* Leben, das eine, ganze Dasein. Das Individuum geht nicht auf in seiner Besonderheit; es repräsentiert mit allen

Digitized by Google

zusammen zwar die ständige Andersheit *im* Dasein, aber zugleich das fraglose Dasein selbst. So steht es in einem ganz bestimmten Sinne zugleich „über" aller Problematik, eben dadurch, daß es am Dasein Anteil hat. Es dokumentiert nicht neben dem moralischen Leben, sondern in ihm und durch es, daß es da ist und als daseiendes ewig begründet und von aller Problematik ausgenommen ist.

Die Individuation ist total, und alles, was existiert, existiert als Einzelnes; Individuiertheit heißt Leben in der Vielheit. Es gibt kein „stoffliches Band" zwischen den Individuen; das hieße ja, daß Wirklichkeit nicht „ganz" individuiert wäre, daß etwas in ihr von der „Aufteilung" ausgenommen wäre, und dies widerspräche der ständigen und daher totalen Andersheit, welche doch durch die Problematik alles Lebens gegeben ist. Wir haben es wirklich mit „Monaden" zu tun, die insofern keine Fenster haben, als sie durchaus besondere und also in keinem Punkte „dieselben" sind wie andere. Es gibt kein inhaltliches Medium, das sie verbände und so die Besonderung einschränkte. Man muß die Individuation ernst nehmen, sonst versteht man sie überhaupt nicht.

Wenn man also von Einheit in der Vielheit oder von Einheit der Vielheit spricht, so darf diese Einheit nicht leichtfertig als der Vielheit koordiniert, als ihre Einschränkung oder partielle Aufhebung verstanden werden. Wir Individuen kommen nicht anders zueinander als auf dem Wege der Auseinandersetzung, und gerade durch sie bestätigen und betätigen wir unsere faktische, uneingeschränkte Auseinandergesetztheit. In *nichts* sind wir dieselben, in allem sind wir andere. — Und doch hat es einen Sinn, von Einheit in der Vielheit zu reden. Nur muß es mit Einsicht geschehen. Diese Einsicht lehrt, daß in aller Individuation Wirklichkeit als Eine Wirklichkeit da ist, daß sie nicht in der Individuation aufgeht, sondern sie in sich trägt. Man kann daher sagen: nicht als Individuen sind wir (irgendwie) „Eins", aber als Daseiende sind wir Eins, und zwar nicht nur irgendwie oder partiell, sondern total. Unsere Einheit ist unser fragloses Dasein, unsere absolute Begründetheit, unser „Ursprung" im transzendenten Grunde der Wirklichkeit. Nicht neben der Vielheit steht die Einheit, sondern *als* Eines sind wir Viele, und *in* der Vielheit sind wir Eins. Das Problem Einheit-Vielheit löst sich nie, solange man beide als koordiniert faßt; es löst sich erst durch die Einsicht, daß es, eben weil keine

Digitized by Google

Koordination besteht, kein Problem ist, sondern daß beides im Wesen der Wirklichkeit enthalten ist, als selber unproblematisches Dasein in problematischer Vielheit.

Der Einzelne ist immer und durchaus Einzelner, daran ist nicht zu markten, und es gäbe gar keine Problematik, keine Reaktionen, keine Entscheidungen und keine Schmerzen, wenn es nicht so wäre. Aber in der Vereinzelung ist das Dasein und leben *wir* es. Wir leben die Einheit, indem wir Viele sind; denn was uns zu einer Vielheit macht, was Vielheit erst „möglich macht", das ist das Eine Dasein selbst. So leben wir die Einheit nicht neben, sondern in der Vielheit und durch sie; Vielheit ist unsere schicksalhafte Art, Einheit zu leben, „darzustellen". Wäre es nicht so, wie könnten wir Vielheit, Getrenntheit, Andersheit, Besonderheit als Schicksal empfinden? Wie könnten wir uns darüber hinaussehnen und in allen unseren Entscheidungen, sei es auch unter der „utopischen" Form des Seins, Einheit suchen? Wir können nicht suchen, was nicht in uns ist. Wir könnten es aber auch nicht suchen, wenn es „stofflich" realisiert wäre. Das ganze problematische Leben ist nichts anderes als der Versuch, aus dem problematischen d. h. individuierten Dasein zum „reinen Dasein" (gesehen in der Form des Seins) zu kommen; er wäre nicht möglich, ohne daß jenes Dasein *im* individuierten Dasein (als problematische und insofern nicht „reine" Existenz) lebte. Wir leben die Einheit, aber wir leben sie als Individuen; wir leben „in der Zersplitterung", aber wir sind, und und das ist unsere Einheit.

Nichts anderes ist es mit dem Gegensatz von Form und Inhalt des Lebens. Auch hier handelt es sich nicht um einen Gegensatz, dessen Glieder koordiniert wären. Form steht nicht neben dem Inhalt, quasi als eine Eigenschaft neben der andern. Inhalt *des* Lebens ist Problematik, Individuation, besonderte Individuen mit ihrem individuellen, durchaus problematischen Leben. Aber in diesen Inhalt geht die Form nicht ein; sie ist nicht selber inhaltlich. Aller Lebensinhalt ist von der Form Dasein umgriffen. Form ist Form des Inhalts, nicht von ihm zu trennen, aber nicht mit ihm identisch noch ein Teil davon. Aller Stoff hat Form, und ohne Form wäre er nicht Stoff. Alles individuierte, problematische Leben ist *Leben* kraft der Form Dasein, kraft seiner Form schlechthin. Alles Leben, in sich problematisch und insofern intern „formlos", ist doch eben darum Leben in Form, weil es Dasein hat.

Digitized by Google

Die Wirklichkeit hat Form gerade in der Weise, daß sie Inhalt und also Stoff und also Formfremdes hat.

Wir alle *suchen* Form in unserm „formlosen" Leben. Aber was wir suchen, utopisch wie wir notwendig in allem moralischen Leben sind, ist *verstofflichte* Form, Form des prinzipiell formfremden moralischen Lebens, Problemlosigkeit des Problematischen. Wir suchen Form in den *Inhalt* des Lebens zu bringen, — das ist unsere unlösbare Problematik. Aber wir könnten nicht in dieser idealistischen und daher „sinnlosen" Weise Form suchen, wenn wir Form nicht „kennten". Wir kennen sie, weil wir sie leben; wir „haben" sie darin, daß wir sie suchen; wir erfüllen die Form Dasein gerade sofern wir Inhalt sind, selber Stoff, aber geformter Stoff, nicht durch Wille, Entscheidung und Tat geformt oder zu formen, sondern in Ewigkeit geformt, in Form geschaffen, — kurz sofern wir da sind. Gerade so leben wir Form, und keinen Augenblick reißt uns unser stoffliches, formloses Leben aus der ewigen Form.

So, und nur so, kann ästhetisches Leben trotz der durchgehenden Problematik, ästhetisches Leben *in* der totalen Individuation verstanden werden. Worin besteht ästhetisches Leben als Leben von durchaus problematisch lebenden Individuen? Die Frage ist nur scheinbar unsinnig. Wir antworten vorerst allgemein: es besteht in unserm „Anteil" am Dasein, in unserer transproblematischen Einheit, in unserer ewigen Formhaftigkeit. Im einzelnen ist zu zeigen, was das heißt, und ist das ästhetische Phänomen, so wie es im I. Teil vorläufig geschildert wurde, metaphysisch zu verstehen.

Das problematische Leben ist dadurch problematisch, daß wir, auf dem Wege endgültig gedachter oder auf Endgültigkeit abzielender Entscheidung, den Widerspruch im zwecksetzenden Willen zu überwinden suchen. Wir wissen bereits, daß dieses Ziel unter der Form des Seins gesucht wird, weil nur der Seinswille überhaupt Wille mit bestimmtem Ziele ist (vgl. auch „Das Geheimnis der Wirklichkeit"). Aber dies hindert nicht einzusehen, daß das *eigentlich* Gesuchte die *Eindeutigkeit,* also die Selbstverständlichkeit oder Unangefochtenheit der Existenz ist. *Darum* ist es uns zu tun, und wir suchen das Sein nur deshalb, weil für uns jene Eindeutigkeit in keiner andern Weise als Ziel zu setzen ist. Bereits ist darauf hingewiesen, daß dieses ganze moralisch relevante Verhalten die *Sehnsucht* nach Eindeutigkeit

Digitized by Google

(unproblematischer Selbstverständlichkeit) voraussetzt, und daß diese Sehnsucht ihrerseits auf unserm „Anteil am Dasein" beruht: wir spüren die immanente Zwiespältigkeit des zwecksetzenden Verhaltens nur deshalb als Zwiespältigkeit, weil wir die Einheit in uns tragen. Aber die Selbstverständlichkeit des Daseins ist für uns Individuen, kraft der Individuation und der damit zusammenhängenden individuellen Problematik, in gewissem Sinne *gestört*. Nicht als ob sie nicht da wäre; aber in der Verstrickung des problematischen Lebens können wir sie nicht „sehen" und ihrer nicht froh werden. Das ist gerade dadurch ausgeschlossen, daß wir etwas *wollen*. Denn Wille bedeutet Unzufriedenheit; er schließt also die Befriedigung aus. Nur als Nichtwollende könnten wir individuell-subjektiv das einfache Dasein leben (wenn das noch leben hieße) und also „zufrieden sein". So, wie wir sind, hindert uns die Unzufriedenheit zwar nicht am fraglosen Dasein, — wir haben ja Teil an ihm und sind gerade als Unzufriedene fraglos da — aber sie hindert uns, unser Leben als selbstverständliches zu *leben*. Durch die Individuation ist uns diese Möglichkeit genommen; als Individuen wollen wir etwas und wollen wir etwas für uns. Dieser individuelle Wille lehnt sich durch seine Existenz ständig auf gegen die Einheit (auch wo wir Einheit suchen), und obschon wir nicht aus dem einheitlichen Dasein „fallen" können, betragen wir uns doch in unserm ganzen individuellen Leben so, als ob wir draußen ständen. Damit ist wiederum nichts anderes als die Problematik bezeichnet, das Willensleben, das kraft der Ur-Problematik stets individuiertes Leben ist. Es ist das Urschicksal der Wirklichkeit, daß sie in ihrer Willenhaftigkeit die Fraglosigkeit des Daseins selber in einem gewissen Sinne „in Frage stellt", nämlich so, daß sie jeden *„Zustand"* des Daseins in Frage stellt. In der ständigen zuständlichen Unzufriedenheit, die das zwecksetzende Leben ausmacht, sind wir durch die Zuständlichkeit gebannt, und wir „schauen" nicht die in und hinter aller Zuständlichkeit daseiende Fraglosigkeit der Existenz als solcher. In diesem Sinne ist *für uns* die Selbstverständlichkeit des Daseins gestört.

Aber sie ist, wie wir sahen, deshalb nicht zerstört. Sie lebt in uns eben in jener Form der Sehnsucht nach Erlösung vom problematischen Leben, vom Wollenmüssen, von der Entscheidungsnotwendigkeit, von allem drängenden Zwiespalt.

Digitized by Google

Diese Sehnsucht gehört zum zwecksetzenden Leben, aber es ist ihm eigentümlich, daß Einheit und Fraglosigkeit eben nur als Sehnsucht in ihm anwesend sein können, nicht als „Besitz", — weil es Wille ist. Dies gilt für das *problematische* Leben. In ihm manifestiert sich das Dasein (die Einheit) nur in der Form der Sehnsucht, d. h. eben in der willensgemäßen Form.

Allein so sicher diese Sehnsucht lebt, so sicher „kennen" wir die fraglose Einheit. Nichts kann gesucht werden, was nicht „innerlich" schon da ist. Wir können zwecksetzend nichts anderes als Ziel aufstellen, als wovon wir schon „wissen". Es wäre uns nicht gegeben, den „Zustand" der Fraglosigkeit zu suchen noch überhaupt die währende Problematik als solche und also als zu überwindendes zu spüren, wenn wir nicht jene Fraglosigkeit in irgend einer Weise in uns trügen. In welcher Weise? Als unser eigenes fragloses Dasein, sagten wir, und dies bleibt auch wahr. Aber dieses Dasein *manifestiert* sich, und zwar nicht allein in jener dem problematischen Leben eigentümlichen Form (Sehnsucht nach Überwundenheit der Zwiespälte), sondern in gewissem Sinne direkter: als Voraussetzung dieser Sehnsucht, als *„Erinnerung"*. Dasein als solches ist deshalb nicht *direkter* Grund der sittlichen Sehnsucht, weil das *ganze* moralische Leben von ihm getragen ist. Um als Sehnsucht auftreten zu können, muß das Dasein „Besitz" der Individuen sein. Wir müssen „ahnen", daß unser Leben ewig begründet und daher fraglos ist, wenn wir die Sehnsucht nach „erlebter" Fraglosigkeit sollen empfinden können. Die sittliche Sehnsucht will gerade dies: Unzweideutige Einheit *erleben;* darum will sie den nichtproblematischen Zustand *verwirklichen*. Ihre Voraussetzung ist, daß jene Einheit vor-willenhaft, vorproblematisch schon erlebt *sei,* „bekannt" sei, oder, da sie eben erst gesucht wird: daß sie geahnt sei.

Daß in dieser ahnenden Weise fragloses Dasein von uns tatsächlich erlebt ist, dies genau macht unser *ästhetisches* Leben aus. Die Ahnung ist die individuelle Form (die Erlebnisform) des Daseins selbst. Sie ist das Gefühl des problematisch in der Vereinzelung Lebenden, daß diese Vereinzelung nicht „alles" sei. Sie ist der subjektive Reflex der objektiv tatsächlichen Einheit, Ganzheit, Fraglosigkeit. Mitten im individuierten willenhaften Leben begleitet uns dieses Gefühl. Es geht in die Zielhaftigkeit selbst ein, eben als

Digitized by Google

Sehnsucht nach Erlösung von der Fraglichkeit. Es existiert aber „vorher" und außerdem als *Grundlage* aller Sehnsucht, und eben in dieser unmittelbaren Form ist es das *ästhetische* Grundgefühl. Vielleicht ist es aber genauer, so zu sagen: diese Ahnung von der Fraglosigkeit des Daseins trotz aller Problematik und in aller Problematik ist die Grundlage einerseits für jene Sehnsucht nach endgültiger Fraglosigkeit, wie sie sich in der moralischen Zielsetzung (wiewohl „einseitig" und daher utopisch) manifestiert, — und anderseits alles ästhetischen Lebens.

Denn so kommt dieses Leben zustande, daß uns in aller zweckhaften Auseinandersetzung (die immer Auseinandersetzung mit dem Objekt ist) jene Ahnung begleitet: die Trennung in Subjekt und Objekt sei ja nicht alles und nicht das letzte, die ganze Problematik sei eingeschlossen in ein durchaus Unproblematisches, alles Wollen sei Inhalt eines Daseins. Diese Ahnung macht, daß wir im zweckhaften Leben (obwohl wir ständig darin stehen und obwohl kein Augenblick unproblematisch ist) nicht *aufgehen,* daß wir gewissermaßen eine lächelnde Reserve dagegen haben, im tiefsten wissend, daß die ganze Fraglichkeit, mit der wir uns abmühen, doch nur eine interne Angelegenheit der Wirklichkeit ist, die selber, samt ihrer Problematik, außer aller Fraglichkeit steht. Es ist einfach die Ahnung vom wahren Wesen der Wirklichkeit, — also vom Getragensein aller Problematik durch etwas, was höher ist als alle Problematik. *Darum* begleitet all unser Willensleben leise jene Reserve, die uns hindert, die Auseinandersetzung mit dem Objekt „absolut ernst zu nehmen", so ernst wir sie nehmen, sofern wir darin stehen.

Wir haben einen „Sinn" in uns für Selbstverständlichkeit, das ist es. Er ist identisch mit dem Sinn für Einheit und also mit dem Sinn für Form. Wir gehen im „Stofflichen" unseres Lebens nie ganz auf. Das heißt: unser Leben ist zwar stets problematisch-moralisches Leben, aber wir leben es nie „mit ganzer Seele", noch genauer: wir stehen zugleich darüber, und wir sind daher imstande, sozusagen kopfschüttelnd daneben zu stehen. Etwas in uns wird nicht tangiert vom Kampf um Zwecke; es ist das tiefe Gefühl für die „Relativität" aller Zwecksetzung, alles Wollens, aller Problematik, — jenes geheime Wissen darum, daß dies alles zwar „notwendig" ist, aber als Schicksal notwendig, und daß diese

Digitized by Google

Notwendigkeit zuletzt Begründetheit und daher im selber fraglosen Dasein eingeschlossen ist.

Aus diesem in die problematische Auseinandersetzung nie ganz eingehenden Sinn für das tiefste Wesen der Wirklichkeit und unserer selbst (Sinn für die Fraglosigkeit des Daseins) verstehen wir nun zunächst, was wir als ästhetisches *Erlebnis* bezeichnet haben. Es ist nichts anderes, als daß wir mitten in der Auseinandersetzung mit dem Andern „wissen", daß wir ja Eins sind. *Sofern* diese Sicherheit in uns lebt, ist uns das Objekt nicht Mittel und nicht Zweck; überhaupt nicht Objekt, sondern Gelegenheit, Dasein und also Fragloses zu „erleben", d. h. jene tiefe Gewißheit zu aktivieren. So ist zwar „alles" für uns Objekt der Auseinandersetzung, aber alles ist zugleich Gelegenheit, des Daseins inne und der Selbstverständlichkeit froh zu werden. Ästhetisches Erlebnis ist insofern gar nichts anderes als „Entdeckung des Daseins", und das „ästhetische Objekt" ist Gelegenheit für diese Entdeckung und zugleich Repräsentanz des Daseins. Das ist ästhetisches Erleben, im „Vorkommenden" einfach das Dasein zu sehen. Zugleich aber die Einheit oder die Form, — denn diese Ausdrücke meinen dasselbe, nämlich das, was in das zweckhafte Leben nicht eingeht, was in der Auseinandersetzung nicht aufgeht, was alles für Zwecke in Betracht fallende (alles stoffliche) in sich schließt und also selber nicht darin besteht. Ästhetisches Erlebnis ist diejenige „Seite" eines Erlebnisses überhaupt, kraft welcher über alle Zwecksetzung und alles Suchen nach Einheit hinweg uns die ewige Erfülltheit und ewige Einheit aufgeht. Es ist die Aktivierung des Sinnes für die Fraglosigkeit aller Existenz, — eine Aktivierung, welche (das Wort deutet es an) nur zusammen mit willentlicher Stellungnahme möglich ist und doch in dieser Stellungnahme nicht aufgeht.

Schönheit ist die Fraglosigkeit des Existierenden selbst, die Einheit, die Form. Sie ist zunächst gar nicht speziell Schönheit eines Objektes; denn Dasein, Einheit, Form stehen über aller Individuation und bedeuten ein „Verhältnis" zum „Objekt", eben unsere Eingeschlossenheit mit ihm zusammen in der Fraglosigkeit des Daseins. Schönheit ist darum nicht irgendwo, sondern sie ist einfach da, im Erlebnis. Uns umgibt Schönheit, wir sind darin eingetaucht. Erst sekundär kann jene „Zuerteilung" des Prädikats „schön" an das *Objekt* erfolgen. Was wir damit sagen wollen, ist dieses: daß bei

Digitized by Google

Gelegenheit der Auseinandersetzung mit diesem Objekt Schönheit uns aufging, uns „geschenkt" wurde. Die Dankbarkeit dafür übertragen wir auf die Gelegenheit, und wenn wir das *Objekt* schön nennen, so *ist* dies ein Akt der Dankbarkeit, der — wir emanzipieren uns nie von zweckhafter Einstellung und also vom Urteil über das Objekt — es dem Objekt quasi als Verdienst anrechnet, daß es schön ist, d. h. daß es uns zum Anlaß des Schönheitserlebnisses wurde. Das ästhetische „Urteil" ist die moralisierte Form der ästhetischen Beglücktheit. Aber wir „wissen" trotz alledem, daß Schönheit nicht eine Eigenschaft ist, die am Objekt haftet, sondern daß es uns nur „Gelegenheit" ist, — jene transparente Stelle, an welcher fragloses Dasein durchscheint; und nur durch die Gewohnheit moralischen Urteils kann dieses Wissen verdunkelt werden.

Endlich verstehen wir jetzt, was im Grunde das „ästhetische Interesse" bedeutet. Es ist nichts anderes als jene Grundstimmung der Geborgenheit im Dasein, die alles ästhetische Erleben möglich macht. Interesse wird diese Stimmung nur in der Verbundenheit mit dem, was *eigentlich* Interesse ist, nämlich mit der zweckhaften Stellungnahme. In aller problematischen Auseinandersetzung „warten" wir, kraft jenes Sinnes für die Fraglosigkeit des Daseins, auf die Offenbarung dieser Fraglosigkeit, also auf das ästhetische Erlebnis. Wir stehen in Bereitschaft dazu, wir sind dafür empfänglich, und diese Empfänglichkeit *ist* das ästhetische Interesse. Es ist nicht zweckhaft, weil es an das Objekt nicht mit Zwecken herantritt. Es ist auch in dem Sinne nicht zweckhaft, daß wir etwas unternähmen oder unternehmen könnten, um es zu „befriedigen" (wo wir etwas unternehmen, um Schönheit zu erleben, da stammt dieses Unternehmen aus zielsetzendem Interesse; als Unternehmende leben wir nicht ästhetisch, sondern „moralisch", wenn wir auch Ästhetisches in die Zwecksetzung aufgenommen haben). Sondern es *wird* befriedigt oder nicht, bei Gelegenheit irgend eines (zweckhaften) Unternehmens. Es ist pure Empfänglichkeit, und nur dadurch kann dieser sein Charakter verdunkelt werden, daß es eben nie anders als in Verbindung mit zwecksetzendem Interesse sich manifestieren und sich befriedigen kann.

Aus dem metaphysischen Ursprung des ästhetischen Lebens verstehen wir nun aber nicht allein seinen (im I. Teil aufgezeigten) Charakter, sondern auch sein genaues Verhält-

Digitized by Google

nis zum *moralischen* Leben. Es ist bereits klar geworden, daß beides nicht nebeneinander steht, sondern *ein* faktisches Leben darstellt. Wir sind immer Individuen, stehen immer in Auseinandersetzung und stellen durch unsere ganze Existenz die reale Problematik dar. So kann sich ästhetisches Leben nur zusammen mit problematischem Verhalten vollziehen. Und insofern sind wir nicht imstande, „rein" ästhetisch zu erleben. Anderseits vollzieht sich alles moralische Verhalten, alle zweckhafte Auseinandersetzung, auf der Basis daseinshafter Fraglosigkeit, jener Einheit, die zugleich mit der „Gegenständlichkeit" (Getrenntheit) erlebt wird, und also schwingt ästhetisches Leben ständig mit. So wenig es einen Moment rein ästhetischen Lebens gibt, so wenig ist irgend eine Haltung rein moralisch. Ästhetisches Leben aktualisiert sich nur mit zweckhaftem Verhalten zugleich; aber dieses ist eingebettet in die ästhetische Grundstimmung. Es wäre nicht ganz richtig, zu sagen, das Ästhetische sei die Hemmung des Moralischen (in jedem Lebensmoment) oder umgekehrt. Richtiger ist es, das moralische Verhalten als ständige Verleugnung der naiven Daseins-Selbstverständlichkeit zu bezeichnen, während umgekehrt die ästhetische Haltung die absolute „Wichtigkeit" aller Zwecksetzung immanent negiert.

Auf alle Fälle bewirkt das untrennbare Ineinander des ästhetisch-moralischen Lebens, daß jedes wirkliche Verhalten „zwei Seiten" hat, und daß man mit Bezug auf das, was beobachtbar vorliegt, von ästhetischem (oder moralischem) Leben nur insofern sprechen kann, als man die andere Seite vernachlässigt. Jedes wirkliche Verhalten ist „mehr oder weniger" ästhetisches Verhalten; jedes kann daher nach seiner ästhetischen Bedeutung betrachtet werden. Wo wir aber von ästhetischem Leben schlechthin sprechen, da wird es denjenigen Fällen gegenüber geschehen, in welchen die ästhetische Bedeutsamkeit des Gesamtverhaltens sich besonders aufdrängt. Ein Verhalten ist um so ausgesprochener ästhetisch, je geringere Bedeutung die (damit immer verbundene) zwecksetzende Haltung in ihm besitzt; und ein moralisches Verhalten ist um so ausgesprochener moralisches Leben, je geringer darin die naive ästhetische „Freude am Dasein" zum Ausdruck kommt.

Aber hier erhebt sich eine neue Frage. Sie betrifft dieses „Mehr oder Weniger" der Ästhetizität (oder der Moralität) in einem Verhalten oder auch im Gesamtcharakter eines

Digitized by Google

Individuums. Das Verhältnis der beiden „Seiten" des Lebens wäre falsch aufgefaßt, wenn man es als quantitativ balanzierende Gegensätzlichkeit verstehen wollte. Eine solche Reziprozität ist ja deswegen hier ausgeschlossen, weil nur „Energetisches", also Willenhaftes, quantifizierbar oder quantitativ vergleichbar ist. Wie kann denn aber überhaupt von einem Mehr oder Weniger der Ästhetizität gesprochen werden? Und welcher Art ist jenes Verhältnis zwischen der moralischen und der ästhetischen Seite eines Erlebnisses oder eines Charakters?

Stellen wir uns ein Individuum vor, das in Auseinandersetzung mit einem Objekt begriffen ist, also in zwecksetzend-moralischer Haltung sich befindet, — wie es ja für jeden Moment des individuellen Lebens bezeichnend ist. Dieses selbe Individuum ist, kraft seines „Sinnes für das Dasein", vom Dasein des Objekts zugleich befriedigt, also nichtwollend, in Einheit stehend, kurz in ästhetischer Haltung. Obwohl das Objekt in ihm, kraft seiner „Moralität", die Sehnsucht nach der zu schaffenden Einheit entzündet und also Zwecksetzung (letzter Zweck ist immer das einheitliche Sein) aktiviert, erweckt es doch zugleich die „Erinnerung" an die *ewige* Einheit, die da ist und nicht erst zu schaffen ist. Das sind die beiden Seiten des Erlebnisses oder der Haltung. Von ihnen beiden hat nur die Zwecksetzung „stofflichen", energetischen, quantitativ zu fassenden Charakter. Energie ist Energie des Willens, der Auseinandersetzung. Der „Sinn für das Dasein" ist keine Energie, weil er mit Wille nichts zu tun hat. Die ästhetische Seite des Lebens läßt also an und für sich kein Mehr oder Weniger zu. Wohl aber die moralische. Das Individuum kann sich dem Objekt gegenüber mit einem Mehr oder Weniger seiner überhaupt „vorhandenen" Auseinandersetzungsenergie engagieren; das Objekt kann ihm, mit Rücksicht auf seine Zwecke, mehr oder weniger „wichtig" sein. (Woher diese größere oder geringere Wichtigkeit komme, womit also das stärkere oder schwächere „moralische Engagement" zusammenhänge, das braucht hier nicht erörtert zu werden.) Je energischer nun das Individuum, im Verhältnis zu seiner energetischen Möglichkeit überhaupt, zwecksetzend mit dem Objekt zu tun hat, desto ausgesprochener ist sein Verhalten moralisches Verhalten, Willensverhalten. Und desto weniger läßt die Gesamtsituation es zu, daß der im Subjekt vorhandene ästhetische Sinn, mit seiner „Freude am

Digitized by Google

puren Dasein", die Gesamtstimmung (Gesamthaltung) dominiere. Dieser Sinn ist nicht „geringer" geworden durch das starke moralische Engagement. Aber das ganze Verhalten wird dadurch ein ausgesprochen moralisches, willenhaftes, in welchem die Daseinsfreude verhältnismäßig zurücktritt. Hervortreten kann sie um so mehr, je weniger das Subjekt „moralisch interessiert" ist, d. h. mit je geringerer Auseinandersetzungsenergie es an das Objekt herantritt. Die Gesamthaltung ist dann verhältnismäßig stärker ästhetisch „gefärbt", d. h. sie ist weniger moralisch bestimmt. So kommt eine Reziprozität der beiden „Seiten" im Sinne reziproker *Bedeutung* für das Gesamtverhalten zustande, ohne daß es sich um energetische Gegensätzlichkeit handelte.

Darnach hängt es also lediglich vom Grade des zwecksetzenden Interesses ab, ob ein Lebensmoment mehr dem moralischen oder mehr dem ästhetischen Leben zugehört. Und nicht ein Mehr oder Weniger des ästhetischen Sinnes ist es, welches jenen Grad bestimmt; denn der ästhetische Sinn „hat" kein Mehr oder Weniger, noch greift er, nach der Art des Willens, bestimmend, konkurrrierend, in das zweckhafte Interessenleben ein. — Aber führt nicht diese Auffassung zu sehr merkwürdigen Konsequenzen?

Zum ersten: müßte nicht darnach ein Objekt für mich um so schöner sein, je weniger es mich „interessiert" (im Sinne des zweckhaften Interesses), also je gleichgültiger oder unwichtiger es für mich wäre? Und müßte nicht, allgemeiner, mein ästhetisches Leben um so mehr blühen, je „energieloser" ich momentan oder dauernd wäre? — Nun, in einem gewissen Sinne stimmen diese Konsequenzen tatsächlich; aber man muß die Lage recht verstehen. Vor allem ist daran festzuhalten, daß ästhetisches Leben sich nur im Zusammenhang mit zwecksetzendem Verhalten aktivieren kann. Wo also überhaupt kein zweckhaftes Interesse an einem Objekt vorhanden wäre, da könnte auch kein ästhetisches Erlebnis (an diesem Objekt) sein. *Absolute* „Gleichgültigkeit" (im moralisch-zweckhaften Sinne) schlösse auch ästhetisches Erleben aus. Man muß bedenken, daß, wo überhaupt kein zwecksetzendes Interesse wäre, auch kein Objekt sein könnte; denn eine „Objektmöglichkeit" wird erst dadurch zum Objekt, daß sich das Interesse engagiert. Wo nun kein Objekt wäre, da wäre auch kein schönes Objekt, das heißt kein ästhetisches Erleben. Schon durch diese Überlegung wird

Digitized by Google

klar, daß man nicht ohne genauere Bestimmung einfach sagen kann: je weniger zwecksetzendes Interesse, desto ausgesprochener ästhetisches Leben. Aber diese genauere Bestimmung haben wir ja auch bereits gegeben. Denn wir sagten, das Erlebnis trage um so ausgesprocheneren ästhetischen Charakter, je geringer im Verhältnis zur überhaupt *vorhandenen* Energie das moralische Engagement sei, oder: je weniger wichtig uns *im Rahmen unserer Zwecksetzung* das Objekt sei. Es ist also moralisches Interesse am Objekt vorausgesetzt; es ist damit ebenfalls vorausgesetzt, daß der ästhetische Sinn mitschwinge. „Vorhandene" Energie will heißen: die Menge der für diese Situation, für dieses Objekt überhaupt möglicherweise aufzubringenden Energie, also der Grad der Möglichkeit des Subjekts, das Objekt in seine Zweckrichtung einzubeziehen. Wir können ein Objekt immer mehr oder weniger wichtig *nehmen*, d. h. wir nehmen es faktisch nur in einem gewissen Maße wichtig, und dieses Maß kann sich ändern je nach unserer gesamten innern und äußern Situation. Je wichtiger wir ein Objekt nehmen, das überhaupt in unsern Gesichtskreis getreten ist, desto ausgesprochener stehen wir zu ihm in moralischem Verhältnis, desto weniger tritt das ästhetische Verhältnis an Bedeutsamkeit für die Gesamtstellung zu diesem Objekt hervor. Umgekehrt wird das Verhältnis zum Objekt um so ausgesprochener ästhetisch, als je weniger wichtig wir es in unsere Zwecke einstellen. Aber dies „ausgesprochener ästhetisch" gilt eben nur im Verhältnis zum Gesamterlebnis gerade mit diesem Objekt, nicht absolut. Wenn mich der Apfel stark zum Essen reizt, so empfinde ich „seine Schönheit" zwar auch; aber im Verhältnis zur Zweckwichtigkeit tritt dieses „ästhetische Moment" und also die Schönheit des Apfels zurück; die ästhetische Bedeutsamkeit des Objekts tritt im *Gesamtverhalten* zu ihm zurück. Das Gesamtverhalten ist ausgesprochen zweckhaft (ich esse den Apfel), und ausgesprochen ästhetisch könnte es nur werden, wenn der „Eßreiz" so gering wäre, daß dagegen die Schönheit (das ästhetische Moment des Erlebnisses) aufkommen könnte; ich äße dann den Apfel nicht, ich nähme ihn (innerhalb meiner Zwecksetzung) nicht *so* wichtig.

So scheint gegen die angefochtene These nichts mehr einzuwenden, sobald man sie richtig versteht. Aber es ist doch noch etwas dazu zu bemerken, um alle Mißverständnisse

Digitized by Google

auszuschließen. Wir müssen uns vorstellen, daß ein Individuum in einem bestimmten Lebensmoment ein gewisses Maß zweckhafter Energie repräsentiere; das ist nichts anderes als ein bestimmtes Maß von Auseinandersetzungsmöglichkeit. Nennen wir einmal diese Energie sein dispositionelles („verfügbares", vorhandenes) Zweckinteresse. Nun wird aber zugleich ein bestimmter Teil dieser Energie bereits „verfügt" sein, d. h. in bestimmten Zweckrichtungen (eventuell an bestimmten Objekten) engagiert sein; das Individuum hat innerhalb seiner gesamten Zwecksetzungsmöglichkeit bestimmte Zwecke gesetzt und ist daran, sie zu realisieren. Nennen wir die hierin investierte Energie sein *aktiviertes* Interesse. Es ist nicht mehr dispositionell, d. h. noch so oder so richtungshaft zu verwenden, sofern es bereits eine bestimmte Richtung hat. Wenn nun ein neues Objekt, z. B. jener Apfel, in den Kreis des Interesses tritt, dadurch, daß es „wahrgenommen" wird, so kann die „Wahrnehmungsenergie" (die ja immer Zweckenergie ist) nur aus dem Vorrat des noch verfügbaren Interesses stammen, sonst wäre das Objekt nicht „neu". Aber *wenn* es einmal als Objekt da ist, so sind für das weitere Geschehen zwei Fälle möglich. Entweder nämlich wird das neue Objekt in den Kreis der schon gesetzten Zwecke einbezogen, oder nicht, in welchem zweiten Fall das neue Objekt eine neben der bestehenden oder den bestehenden einherlaufende andersartige Zweckrichtung, eine separate Zwecksetzung, repräsentiert. (Daß diese Separation im *Ganzen* des Individuums nur relativ verstanden werden darf, ist selbstverständlich). Betrachten wir nun die zwei Fälle gesondert auf das ästhetisch-moralische Verhältnis hin.

Im ersten Fall besitzt das Objekt „moralische Bedeutung" nur mit Rücksicht auf den bestehenden Zweck, in den es (als Mittel oder als Befriedigungsmöglichkeit) einbezogen ist. Es tritt in den Gang der bereits inszenierten Zweckrealisierung ein, und das Verhältnis zu ihm ist *insofern* moralisch; das Objekt-Erlebnis hat moralischen Charakter eben dadurch, daß jene Einbeziehung in bestehende Zwecke erfolgt. Selbstverständlich hat das Erlebnis zugleich eine ästhetische „Seite", wie jedes Erlebnis, — da ja immer auch jener ästhetische Sinn vorhanden ist. Nun kann aber das neue Objekt mit Bezug auf den Zweck, in den es einbezogen wird, mit größerer oder geringerer „Bedeutung" belegt werden. Es kann (was wieder eine energetische Angelegenheit ist) relativ zum herr-

Digitized by Google

schenden Zweck wichtiger oder weniger wichtig genommen werden. Je wichtiger es genommen wird, desto stärker tritt im Gesamterlebnis die moralische „Seite" hervor; je weniger wichtig es genommen wird, desto ausgesprochener wird das Erlebnis ästhetisch. Es bleibt um so mehr „Raum" für die Schönheit des Apfels, je weniger wichtig, ceteris paribus, beispielsweise gerade das (mögliche) Essen des Apfels im Verhältnis zu dem überhaupt bestehenden Appetit (dem herrschenden Zweck, in welchen der Apfel einbezogen wird) uns ist. Aber dies Mehr oder Weniger gilt nur innerhalb der „Gesamtbedeutung" des Apfels, es ist relativ zum Gesamterlebnis „Apfel". Und da dies Gesamterlebnis immerhin durch die Einbeziehung des Objekts in die herrschende Zweckrichtung moralisch bestimmt ist (der Apfel wird unter dem Gesichtspunkt des „Appetits" betrachtet), so hat es als *ganzes* ein ausgesprochen moralisches Gesicht, und erst *innerhalb* dieser seiner moralischen Bedeutung kann die ästhetische Bedeutung so weit hervortreten, als eben die verhältnismäßig (im Verhältnis zu der ganzen aktivierten Zweckhaftigkeit) geringe Zweckbedeutung ihr Raum läßt. *Wenn* einmal ein Apfel als Objekt möglicher Befriedigung von Hunger oder Durst „betrachtet" wird, so kann er zwar „nebenbei" immer noch schön gefunden werden, und zwar um so eher, je weniger Hunger oder Durst sich momentan gerade auf ihn *konzentriert*. Aber die also vorhandene ästhetische Bedeutung tritt in ihrem Mehr oder Weniger erst innerhalb der übergeordneten Zweckbedeutung hervor und ist also, auch wenn sie verhältnismäßig groß ist, (im Verhältnis zu derjenigen ästhetischen Bedeutung, die der Apfel hätte, wenn sich die vorhandene Eßlust nicht gerade auf ihn konzentrierte) immer noch *gering* in einem andern Verhältnis, nämlich im Verhältnis zu derjenigen ästhetischen Bedeutung, welche der Apfel (das ganze Apfelerlebnis) hätte oder haben könnte, wenn er überhaupt nicht in vorhandene Zwecke einbezogen würde.

Damit kommen wir schon zum zweiten Fall. Hier wird der Apfel zwar wahrgenommen und damit von zweckhaftem Interesse ergriffen; aber er „paßt" in keine aktivierten Zielsetzungen (*herrschende* Interessen) hinein, und obschon er als wahrgenommener ein Zweckobjekt ist, tritt doch eine „weitere Auseinandersetzung" deshalb nicht ein; er ist unter moralischem Gesichtspunkt nicht wichtig, wird nicht wichtig

Digitized by Google

genommen, ist nicht von *aktueller* Wichtigkeit. Damit aber ist Raum für seine ästhetische Bedeutung gelassen; diese Bedeutung tritt im Gesamterlebnis Apfel nun verhältnismäßig mehr hervor, die Schönheit des Apfels wird „gesehen", das Erlebnis ist ausgesprochener ästhetisches Erlebnis.

Aber damit ist immer noch nicht alles gesagt. Es kommt für das Mehr oder Weniger der Ästhetizität eines Erlebnisses nun auch noch auf das Verhältnis zwischen dem aktivierten und dem dispositionellen Zweckinteresse an, wenigstens indirekt. Je stärker die ganze Persönlichkeit in ihren aktivierten Zwecksetzungen aufgeht, desto weniger Interesse (Sinn, Aufmerksamkeit) hat sie übrig für Dinge, die nicht in der Richtung der herrschenden Zwecke liegen, d. h. die sich nicht einbeziehen lassen. Sie werden „kaum beachtet". Mögen nun auch (s. oben Fall 2) diese Dinge gerade deshalb eher ästhetische als moralische Bedeutung haben oder haben können, nämlich innerhalb ihrer Gesamtbedeutung für das Individuum, so ist doch diese Gesamtbedeutung so gering, daß sie mitsamt ihrer vorherrschend ästhetischen Relevanz doch im gesamten Leben oder in der gesamten Persönlichkeit zurücktreten; in diesem *Gesamtleben* herrscht die moralische Haltung. Daher tritt die ästhetische Bedeutung auch der in sich wesentlich ästhetischen Erlebnisse zurück, und das ganze ästhetische Erleben ist im Verhältnis zum Gesamtleben unbedeutend. Aber auch unter diesem Gesichtspunkt gilt, wie man sieht, der Satz, daß es auf die (hier zum Gesamtleben relative) Stärke des moralischen Interesses ankommt, ob ein Erlebnis mehr oder weniger ästhetisch sei; nur daß hier „moralisches Interesse" als *aktiviertes* Interesse gemeint ist.

Und endlich ist zu beachten, daß im Vergleich *zweier* Individuen untereinander zwar alles Gesagte ebenfalls gilt, daß aber hier ein neuer Fall hinzukommt. Nehmen wir an, die beiden seien sich in der Weise ähnlich, daß die „Verteilung" der Zweckenergie (Verhältnis der aktivierten zur dispositionellen) in einem Moment oder dauernd dieselbe sei, daß sie aber mit Bezug auf ihre Gesamt-Energie differieren („mächtige" und weniger mächtige Persönlichkeit), und vergleichen wir nun die Ästhetizität ihres Erlebens miteinander. Offenbar ist bei völliger „Proportionalität" der internen Verhältnisse jedes Individuums auch ihre Ästhetizität, *im Verhältnis* zum persönlichen Gesamtleben, dieselbe, d. h. an persönlicher Bedeutsamkeit nicht verschieden. Aber ver-

Digitized by Google

schieden (verschieden „groß") ist sie trotzdem: das im Ganzen „mächtigere" Individuum hat eine „bedeutendere" Ästhetizität im Verhältnis zum „schwächeren" Individuum. Man sieht aber, daß auch hier das „Mehr oder Weniger" der Ästhetizität von der Stärke der Zweckenergie abhängig ist; nur daß sie hier, wo es sich nicht um das interne Verhältnis innerhalb der Person (oder des Lebensmomentes, der ja auch *in* einem individuellen Leben eine „Person" repräsentiert) handelt, jener Stärke proportional und nicht umgekehrt proportional ist.

Darnach sind jene zweifelnden Fragen zu beantworten: ob ein Objekt wirklich um so schöner sei, je weniger es (zweckhaft) interessiere, und ob wirklich das ästhetische Leben um so stärker hervortrete, je „energieloser" ein Lebensmoment sei. Sie sind durchaus zu bejahen, wenn, wie es von Anfang an gemeint war, „interessieren" als Einbeziehung in herrschende Zwecke verstanden und wenn „Energie" als aktivierte Energie genommen wird. Zugleich hat uns die Untersuchung Gelegenheit gegeben, zu zeigen, in welchem Sinn die These *nicht* zu verstehen ist.

Dagegen ist nun allerdings die ganze Überlegung nach einer bestimmenden Seite hin zu ergänzen. Es bleibt unter allen Umständen dabei, daß es rein auf den Grad des zwecksetzenden Interesses ankommt, wie bedeutend oder unbedeutend (in irgend einem der erwähnten Verhältnisse) das ästhetische Leben sei, daß also ein Mehr oder Weniger der Ästhetizität nicht an und für sich existiert, sondern bedingt ist durch die energetischen Verhältnisse des *moralischen* Lebens. Aber wir haben bisher nur den Fall des „unbefriedigten" moralischen Interesses beachtet, also das Interesse in seiner Eigenschaft als noch zu realisierendes genommen. Nun ist es ja aber so, oder es kommt doch vor, daß ein Objekt das darauf gerichtete Zweckinteresse befriedigt, wenigstens partiell. Vergleichen wir zwei Erlebnisse (oder Objekte), welche ein bestimmt gerichtetes (aktiviertes) Zweckinteresse in graduell verschiedener Weise *befriedigen,* und lassen wir alle übrigen Merkmale der beiden Erlebnisse gleich sein, was ergibt sich dann für das Verhältnis ihrer Ästhetizität? Man muß sich überlegen, daß ein befriedigtes Interesse kein aktiviertes Interesse mehr ist; Befriedigung heißt ja geradezu Inaktivierung. Also „enthält" ein Erlebnis um so weniger aktuelles Zweckinteresse, je stärker in ihm die Be-

Digitized by Google

friedigung ist. Das entsprechende Objekt ist im gleichen Maße weniger in die Zwecksetzung aktuellen Interesses einbezogen. Und insofern gleicht die Situation derjenigen, welche bestände, wenn „von Anfang an" das Objekt nur in geringem Maße „wichtig genommen" wäre. Ein Erlebnis ist also, nach früheren Überlegungen, um so ausgesprochener ästhetisch, je stärker in ihm (an seinem Objekt) ceteris paribus die *Befriedigung* des zwecksetzenden Interesses ist. Man weiß, daß es eines gewissen Maßes von Befriedigung „der Lebensbedürfnisse" bedarf, damit „ästhetisches Leben" aufkommen könne, und dies ist für Einzelindividuen und für Gemeinschaften oder Kulturen bekannt. Es gilt auch für Einzel-Erlebnisse.

Aber die Sache hat noch eine andere Seite. Die Befriedigtheit des zweckhaften (mehr geistigen oder mehr triebhaften) Interesses ist für die Ästhetizität des Erlebnisses nicht *nur* aus dem soeben angeführten Grunde (Zurücktreten des Zweckinteresses) günstig. Sondern auch, und nicht zum wenigsten, deshalb, weil „befriedigende" Objekte einmal (nämlich bevor die Befriedigung stattfand) als Zweckobjekte in *aktuelles* moralisches Interesse einbezogen waren. Dies bedeutete, daß das Subjekt ihnen seine „Aufmerksamkeit" zuwandte, daß es sie mit seiner *herrschenden* Zweckenergie „beachtete", und um so mehr beachtete, je stärker diese Energie war. Diese aktuelle Beachtung wird andern Objekten, welche sich nicht in herrschende Zwecke einbeziehen lassen, nicht zu teil. Befriedigt nun ein Zweckobjekt das vorhandene aktuelle Bedürfnis, so fällt es zwar insofern aus der akuten Zwecksetzung heraus, aber es bleibt durch die Beachtung ausgezeichnet. Dadurch wird auch die *ästhetische* Bedeutung, die es nun, nach Verabschiedung der Zweckansprüche haben *kann,* verhältnismäßig größer als wenn es niemals mit aktuellem Interesse beachtet worden wäre. So erklärt es sich, daß die Stärke des ästhetischen Erlebnisses von der Aufmerksamkeit mit abhängig ist. Nicht von der „ästhetischen Aufmerksamkeit", denn so etwas gibt es nicht, weil Aufmerksamkeit eine Funktion des *zweckhaften* Interesses ist. Sondern von der moralischen Aufmerksamkeit, — sofern das darin aktuelle und gerichtete Interesse vom Objekt befriedigt wird. Wenn wir von ästhetischer Aufmerksamkeit sprechen, so meinen wir zweckhafte Aufmerksamkeit mit Einschluß der (partiellen) Zweckbefriedigung, so daß wir „bei der Sache sind", ohne doch wesentlich noch zweckhaft

Digitized by Google

engagiert zu sein. — In Ergänzung zu dem, was bereits über die Ästhetizität eines Erlebnisses gesagt worden ist, fassen wir also zusammen: Ein Erlebnis ist um so ausgesprochener ästhetisch, je größer *ceteris paribus* die in ihm zustandekommende moralische *Befriedigung* ist; wir sind um so eher imstande, Schönheit zu entdecken, je weniger der Gegenstand, nachdem wir einmal unsere Aufmerksamkeit ihm zugewendet haben, für uns noch als Gegenstand *unbefriedigter* Wünsche in Betracht kommt. Dadurch wird die allgemeine These, daß die Ästhetizität negativ bedingt sei durch das Maß des (aktuellen) Interesses zweckhafter Art, nicht aufgehoben, sondern nur ergänzt und wiederum bestätigt.

Damit scheint uns, in allgemeiner Weise wenigstens, das Verhältnis des ästhetischen zum moralischen Leben bestimmt. Es ist nicht ein quantitatives, sondern ein Verhältnis relativer *Bedeutung* im Gesamtleben des Individuums. Der ästhetische Sinn (damit die Fähigkeit ästhetischen Erlebens und die Substanz des ästhetischen Lebens überhaupt) ist nicht quantifizierbar. Er ist der Sinn für die Verbundenheit des erlebenden Individuums mit dem Ganzen, die Einheit im Besondern als *gelebte,* der Sinn für das Dasein in aller zweckhaften Auseinandersetzung, für die Form in allem Stoff, ja selber die gelebte Form des Lebens. Unsere Form und die geschaute Form sind Eins, und sie sind immer ganz und unteilbar, nur mehr oder weniger „verdeckt" durch den Kampf des Lebens.

2. Über den Geschmack.

Die letzten Erörterungen über die Ästhetizität des Erlebens führen unmittelbar zur Frage des Geschmacks, sofern sie die Frage nach der Möglichkeit oder Fähigkeit eines Menschen zu ästhetischem Erleben ist. Es ist zu unterscheiden zwischen quantitativer und qualitativer Bedeutung des Geschmacks. Hier stellen wir die erste voran, fragen also nach dem Mehr oder Minder, noch nicht nach der Art der ästhetischen Erlebnisfähigkeit. Wie weit Urteile über größern oder geringern, bessern oder schlechtern Geschmack in die quantitative oder in die qualitative Betrachtung gehören, wird sich zeigen. — Ausdrücklich sei von vornherein bemerkt, daß wir unter Geschmack hier nur die so oder so bestimmte, quantitativ oder qualitativ variable Fähigkeit des ästhetischen *Er-*

Digitized by Google

lebens überhaupt verstehen, ohne noch auf seine Bedeutung innerhalb der Kunst oder der künstlerischen Begabung zu reflektieren; auf diese Bedeutung kann erst später eingegangen werden, wenn einmal das Verhältnis der Kunst und der künstlerischen Tätigkeit zum ästhetischen Leben klargestellt sein wird.

Es ist in der Frage der ästhetischen Erlebnisfähigkeit von dem Satz auszugehen, daß ästhetischer Sinn nicht quantifizierbar ist, da das geheime Wissen um die ewige Begründetheit alles Daseienden, also der Sinn für Dasein, Einheit, Form, zwar immer als Sinn einzelner Individuen existiert, aber weder energetischen Charakter hat noch an der Verschiedenheit (Besonderheit) der Individuen teilnimmt (vermöge des ästhetischen Sinnes *sind* ja die Einzelnen nicht Einzelne, sondern „das Ganze"). Es ist ferner daran zu erinnern, daß, im Zusammenhang mit der Nichtquantifizierbarkeit, das Mehr oder Weniger der Ästhetizität eines Erlebnisses ausschließlich bedingt ist durch quantitative Verhältnisse im *moralischen* Leben, jedenfalls durch den Zustand dieses moralischen Lebens. In diesen Sätzen ist die Grundlage für das Verständnis des Geschmacks, zunächst in quantitativer Hinsicht, gegeben.

Zweifellos gibt es graduell verschiedene ästhetische Fähigkeiten. Nicht nur von Mensch zu Mensch, sondern auch innerhalb eines Charakters oder eines Menschenlebens je nach der Epoche oder je nach dem momentanen Gesamtzustand. Aber so sehr diese Verschiedenheiten auf den ersten Blick als Stufen der ästhetischen „Begabung" im Sinne quantitativer Unterschiede des Sinnes für Schönheit imponieren, so sicher ist diese Auffassung falsch. Wir haben alle und wir haben jederzeit nur *eine* Verbundenheit mit dem Ganzen, nur eine Fraglosigkeit des Daseins, nur einen Anteil an der Form des Lebens, und wir *leben* dies alles nicht jeder auf besondere Weise, sondern wir leben es schlechthin, dadurch daß wir leben. Wohl aber lebt jeder von uns jederzeit auf besondere Weise sein *Zweckleben,* seine Problematik, sein moralisches Leben. Denn Individuation ist selber Ausdruck der Problematik (und nicht des Daseins als solchen), und alle individuelle Besonderheit ist Besonderheit der Problematik, also der „Stellung" innerhalb des (problematischen) Gesamtlebens. Jeder von uns stellt jederzeit diese Problematik auf eine besondere Weise dar; Wirklichkeit, sofern sie kämpfende

Digitized by Google

Wirklichkeit ist, entscheidet sich in jeder individuellen Entscheidung auf besondere Weise, und das Individuum selbst ist eine Entscheidung der Wirklichkeit zu besondern Entscheidungen oder Entscheidungsmöglichkeiten. Was immer also Besonderes an uns ist, ist Besonderheit des moralischen Lebens.

Aber diese Besonderheit wirkt sich eben insofern zugleich als Besonderheit des *ästhetischen* Lebens aus, als jedes besondere moralische Gehaben dem ästhetischen Leben auf besondere Weise „Raum läßt". Die faktische Besonderheit des ästhetischen Lebens ist eine Funktion (der Besonderheit) des moralischen Lebens. So ist auch der Geschmack, vorläufig als verschieden „große" Fähigkeit zum Schönheitserlebnis verstanden, eine Funktion des moralischen Lebens, so sehr er andererseits Ausdruck ästhetischen Lebens ist. Genau ist das Verhältnis so: *Daß* wir Schönheit erleben, dies ist Sache des ästhetischen Sinnes und hat insofern mit dem moralischen Leben und mit der Besonderung nichts zu tun; aber wie (zunächst wie stark) wir Schönheit zu erleben vermögen, dies ist allerdings Sache unserer moralischen Besonderheit. Geschmack „an sich" ist eine ästhetische, Geschmacksverschiedenheit ist aber eine moralische Angelegenheit.

In welcher Weise der Zustand des moralischen Lebens die Schönheitsfähigkeit modifiziert, das ist im wesentlichen bereits dargestellt. Denn was vom einzelnen Erlebnis gilt, d. h. von seiner größern oder geringern Ästhetizität, das gilt auch vom ganzen Charakter eines Individuums oder vom einzelnen Lebens-Zustand. Die Fähigkeit ästhetisch zu erleben wächst in dem Maße, als die aktivierte Zweckhaftigkeit abnimmt; sie ist *innerhalb* eines bestimmten Zustandes aktivierter Zweckrichtungen um so größer, je weniger ein Objekt in diese Zweckhaftigkeit einbezogen ist, wächst also mit abnehmender Wichtigkeit des Gegenstandes; sie wächst ferner, ceteris paribus, mit der Kraft der Persönlichkeit überhaupt; sie wächst endlich mit steigender zweckhafter Befriedigtheit an einem bestimmten Gegenstand, wobei die Befriedigungsmöglichkeit und also auch das ästhetische Vermögen mit der dem Gegenstand gewidmeten Aufmerksamkeit parallel geht. Immer ist zu beachten, daß der Ausdruck „wachsen", angewendet auf die ästhetische Fähigkeit, nicht als absolute quantitative Zunahme, sondern als relatives Hervortreten der

Digitized by Google

Bedeutsamkeit für das ganze Individuum oder seinen momentanen Zustand zu verstehen ist.

Auf diese Weise erklärt sich nicht nur die Verschiedenheit der Personen nach ihrer ästhetischen Fähigkeit, und erklären sich nicht nur die Schwankungen dieser Fähigkeit im Leben einer bestimmten Person; sondern man versteht so auch die Abstufungen der Schönheit (der Gegenstände) selbst, die wir konstatieren. Wir wissen, daß ganz allgemein die Schönheit eines Gegenstandes direkt nicht von seiner Beschaffenheit abhängt, sondern allein von der ästhetischen Erlebnisfähigkeit dessen, für den der Gegenstand schön ist. Mit dieser Fähigkeit wächst, gegenüber einem bestimmten Gegenstand, dessen Schönheit, d. h. seine ästhetische Bedeutsamkeit. „Derselbe" Gegenstand (derselbe nach seiner Beschaffenheit) ist uns in verschiedenem Maße schön, je nach den Unterschieden unserer Schönheitsempfindlichkeit. Und da diese Empfindlichkeit in der oben zusammengestellten Weise vom Zustand unserer Zweckhaftigkeit abhängt, so gehen die Stufen der Schönheit auf die Abstufungen in jenem Zustand zurück; sie sind eine Funktion der moralischen Verhältnisse in uns. *Indirekt* spielt eben darum die Beschaffenheit des Gegenstandes doch eine Rolle, insofern er nämlich entweder unsere aktuelle Zweckeinstellung provoziert oder dann sie so befriedigt, daß sie inaktiviert wird; im ersten Fall ist der Gegenstand, indirekt, schuld daran, daß wir seine Schönheit nicht (oder weniger) sehen können, im zweiten Fall zeigt er sie uns stärker.

Wenn das Verständnis dieser Verhältnisse Schwierigkeiten macht, so handelt es sich zweifellos um nichts anderes, als um unsere Gewohnheit, einerseits die Schönheit wie eine Eigenschaft den Dingen zuzuschreiben, und anderseits die ästhetische Fähigkeit für eine energetische Qualität des Menschen zu halten und sie also zu „moralisieren", d. h. in eine Linie mit zweckhaft bestimmten Qualitäten (Liebesfähigkeit, Behauptungsfähigkeit, geistige Potenz usw.) zu stellen. Wir müssen mit diesen Gewohnheiten brechen, so sehr wir verstehen, wie sie als abkürzende und für das „tägliche Leben" genügende Vorstellungen zustande kommen konnten. Sobald wir einsehen, daß Schönheit mit Beschaffenheit direkt nichts zu tun hat, daß Beschaffenheit das von unserer zweckhaften Einstellung aus gesehene und gerade nicht das ästhetisch gesehene Objekt bedeutet, werden wir Schönheit nicht

Digitized by Google

mehr unter die Eigenschaften rechnen. Und wenn wir dann noch begreifen, daß dem rein Schönheitsempfindlichen alles, und zwar alles „in gleichem Maße", schön wäre, so werden wir auch verstehen, daß die *Grade* der Schönheitsfähigkeit und also die Stufen der Schönheit selbst ausschließlich dadurch begründet sind, daß wir nicht *rein* schönheitsempfänglich sind. Die „Verunreinigung" *kann* dann nur in der „Einmischung" des zweckhaften Interesses gesehen werden, in der Weise, wie dies dargestellt worden ist.

Es muß aber noch auf etwas hingewiesen werden, was im bisher Gesagten nur impliziert ist. Das ist der Faktor der Periodizität des individuellen Lebens. In einer speziellen Form besteht diese Periodizität im Schwanken des Verhältnisses aktivierter zu dispositioneller Auseinandersetzungs-Energie, das auch in der „Ermüdung" eine Rolle spielt, obschon es damit nicht identisch ist. Wir wissen, daß auf ausgesprochen „tätige" (produktive, kämpferische, moralisch-technisch hochgespannte) Lebensperioden gelegentlich Zeiten nachlassenden „Eifers" für zweckbestimmte Unternehmungen, für Auseinandersetzungen überhaupt folgen, — und daß diese Schwankungen des Interesses bei gewissen Persönlichkeiten ganz ausgesprochen sind. Wir brauchen hier den tiefern Gründen des Phänomens nicht nachzugehen, es genügt, zum Bewußtsein zu bringen, daß es sich deutlich um ein Zurücktreten *aktivierten* Zweckinteresses handelt: die Gegenstände möglicher zweckhafter Auseinandersetzung verlieren an Wichtigkeit, sie werden weniger wichtig *genommen*. Allgemein sind deshalb die „untätigen" oder „untechnischen" Perioden Zeiten erhöhter ästhetischer Empfänglichkeit (sofern nicht die *eventuell* damit verbundene Ermüdung einschränkend wirksam wird), Ferienzeiten gewissermaßen, Zeiten der „Harmlosigkeit", in denen die Schönheit der Dinge hervortreten kann, weil wir „nichts von ihnen wollen". Je stärker nun die angedeuteten Schwankungen sind, um so stärker fällt verhältnismäßig die Steigerung der ästhetischen Empfänglichkeit ins Gewicht. Ist es nun gar eine an und für sich bedeutende Persönlichkeit, dann imponiert das Maß der Ästhetizität in ihrer „ästhetischen Zeit" um so mehr. — Manchmal geht dem Eintritt der Entspannungsperiode eine eigentliche *Sehnsucht* nach Entspannung voraus. Ist diese Sehnsucht auch eine durchaus „moralische" Sache (eine Angelegenheit der Auseinandersetzung des Individuums mit sich selbst),

Digitized by Google

so tritt sie doch als „Sehnsucht nach Schönheit" (d. h. nach stärkerer ästhetischer Erlebnismöglichkeit) in Erscheinung und ist in dieser Weise auch ihrerseits schon eine Manifestation gesteigerten (oder in Steigerung begriffenen) ästhetischen Lebens. Jene Sehnsucht wäre nicht möglich ohne den geheimen Sinn für die Relativität des gesamten moralischen Lebens; sie ist das Heimweh nach der Selbstverständlichkeit des Daseins, die wir zwar „haben", die wir aber wegen der aktuellen Problematik nicht „leben" können.

Endlich eine Bemerkung zum Zusammenhang der ästhetischen Fähigkeit mit der Zweckbefriedigung. Es ist bekannt, daß allgemein das Hervortreten der ästhetischen Empfänglichkeit ein gewisses Maß von Zweckbefriedigung (Bedürfnisbefriedigung in mehr triebhaftem oder geistigem Sinne) voraussetzt. Nun gibt es zufriedene und weniger zufriedene *Naturen*. Im Grunde bedeutet dieser Unterschied eine größere oder geringere „Zufriedenheit mit sich selbst", d. h. geringere oder größere *aktivierte* Problematik intern-persönlicher Art. Aber er äußert sich ganz regelmäßig als größere oder geringere Zufriedenheit (Fähigkeit zum Befriedigtwerden) gegenüber der „Welt". Man versteht nun, daß „zufriedene" Charaktere, gerade wegen der *moralischen* Art der Zufriedenheit, ästhetisch verhältnismäßig empfänglicher sind als unzufriedene, chronisch unbefriedigte. Die letztern „kommen gar nicht dazu", etwas schön zu finden, weil sie von aktueller Problematik präokkupiert sind. Wem es gelänge, die chronische Unzufriedenheit sukzessive zu überwinden, für den würde tatsächlich „die Welt schöner mit jedem Tag". — Aber es ist nun dazu einschränkend zu sagen, was aus den Betrachtungen über die Periodizität und die Sehnsucht „nach dem ästhetischen Leben" folgt. Es ist möglich, daß gerade mitten in der chronischen Unzufriedenheit, mit aufsteigender Sehnsucht, periodisch eine Entspannung durchbricht, in welcher dann die ästhetische Empfänglichkeit, entsprechend dem Grade der durchbrochenen Anspannung, ganz besonders stark hervortritt.

Diese Bemerkung führt zu einer ersten Würdigung der *Naivität* für die ästhetische Fähigkeit. Wir nannten das ästhetische Leben naiv im Vergleich mit dem nie harmlosen problematisch-zweckhaften Verhalten. Aber auch Naivität ist eigentlich ein moralischer Begriff und eignet sich nur indirekt zur Bezeichnung des ästhetischen Lebens. Wir nennen (ver-

Digitized by Google

hältnismäßig) naiv einen Menschen, der die Problematik des (seines) Lebens nicht als Problem subjektiv *empfindet*. Dies ist dann der Fall, wenn in ihm die moralisch-zweckhafte Energie, insbesondere als Energie der *innern* Auseinandersetzung, nur in geringem Maße *aktiviert* ist. Dann nämlich ist er „mit sich selbst" verhältnismäßig *zufrieden*, d. h. er stellt keine Ansprüche an sich selber. Im gleichen Maße aber *kann* er „in der Welt" größere Befriedigung finden; Naivität schützt vor „allgemeiner Unzufriedenheit". Jedenfalls kann im naiven Menschen die Ästhetizität stärker hervortreten; er ist, *ceteris paribus*, für die Schönheit empfänglicher als der weniger naive. Insofern hängt Ästhetizität wohl mit Naivität zusammen; der Naive ist weniger präokkupiert von aktueller Problematik. Wir müssen indessen zu diesem Punkte noch auf die eingehendere Würdigung der Naivität im vierten Abschnitte dieses dritten Teils verweisen.

Soviel zur Frage des Geschmacks im Sinne der ästhetischen Erlebnisfähigkeit überhaupt. In der Regel versteht man aber unter Geschmack mehr die Fähigkeit der „Unterscheidung" zwischen schön und weniger schön, oder also die ästhetische „Urteilsfähigkeit". Und wenn man auch zugeben mag, daß der so verstandene Geschmack nicht unabhängig sei von jenem „Quantum" der ästhetischen Erlebnisfähigkeit, so sieht man das Wesentliche doch nicht darin, sondern eben in der größern oder geringern *kritischen* Empfindlichkeit gegen „objektive" Schönheitsunterschiede. Man meint die Fähigkeit, zwischen (ästhetisch) gut und schlecht zu unterscheiden, und man unterzieht sie auch ihrerseits einer *qualitativ* gemeinten Beurteilung. Darum spricht man von gutem oder schlechtem Geschmack. Gut nennt man den Geschmack, von welchem man sagen will, daß er zwischen schön und nicht schön *richtig* unterscheide.

Man sieht schon an diesen moralischen Ausdrücken (gut und schlecht, richtig und unrichtig, Urteil und Kritik), daß wir es hier nicht mit einem ästhetischen, sondern mit einem *moralischen* Begriff zu tun haben. Die einfache ästhetische Erlebnisfähigkeit, von der wir vorher sprachen, ist eine ästhetische Fähigkeit, so sehr sie in ihren *Graden* vom Zustand des moralischen Lebens abhängig ist; sie ist ja die Grundlage ästhetischen Lebens überhaupt. Anders der Geschmack in jenem qualitativ beurteilenden und wieder beurteilten Sinne. Nichts ist in dieser Hinsicht grundsätzlich beleh-

Digitized by Google

render, als die Überlegung, daß eine maximale ästhetische Erlebnisfähigkeit *alles* schön und zwar alles „gleich schön" fände, — weil sie eben überall Schönheit und nichts als Schönheit sähe, — während der „Geschmack" gerade darin besteht, daß *nicht* überall und jedenfalls nicht überall „gleich viel" Schönheit gefunden wird. Das zeigt deutlich, daß dieser Geschmack als solcher (nicht nur nach seinen Graden, wie es für die ästhetische Erlebnisfähigkeit galt) nicht der ästhetischen, sondern der moralischen Sphäre angehört. Er bedeutet ja unter allen Umständen, wie groß oder klein, fein oder grob er sei, eine *Einschränkung* der Fähigkeit des Schönheitserlebnisses, also eine Einschränkung des ästhetischen Lebens überhaupt, — und durch nichts kann ästhetisches Leben eingeschränkt werden als durch moralisches Verhalten.

Wer zwischen Wert und Unwert unterscheidet, verhält sich moralisch, ob es sich auch um „ästhetische Werte" handle. Es ist daran zu erinnern, daß Schönheit überhaupt kein Wert ist, d. h. daß sie nicht moralischem Urteil noch moralischen Kategorien untersteht. Wer sie doch so behandelt, tritt an sie (oder vielmehr an das ästhetische Erleben) mit moralischen Ansprüchen heran. Er beurteilt damit nicht nur nicht die Schönheit oder den Gegenstand nach seiner Schönheit, sondern er beurteilt das ästhetische Erleben, und zwar so, als ob es moralisches Erleben wäre. Er setzt eine „Pflicht" voraus, gewisse Dinge schön und andere nichtschön zu finden; er erhebt Vorschriften, welche nur dort einen Sinn haben, wo es sich um Entscheidungen, Stellungnahmen in problematischer Situation handelt, aber nicht dort, wo, wie im ästhetischen Gebiet, nichts Wahl, Entscheidung oder Tat ist, sondern alles Geschenk und Empfänglichkeit. Man kann an Gegenständen nur ihre *Beschaffenheit* positiv oder negativ bewerten, nicht ihre Schönheit, und Pflichten kann es nur für die Stellungnahme zu ihrer Beschaffenheit geben. Schönheit ist kein Wert, weil sie nicht an der (für alle Auseinandersetzung und Beurteilung einzig in Betracht kommenden) qualitativen Beschaffenheit hängt.

Darum ist unter *ästhetischem* Gesichtspunkt auch nicht ein Urteil über die *„Art* des Geschmackes" möglich. Ob einer hier oder dort mehr oder weniger Schönheit finde: er erfüllt damit keine Norm oder Pflicht, und verstößt gegen keine, — sofern man eben nicht von *moralischen* Gesichts-

Digitized by Google

punkten aus Pflichten oder Normen aufstellt. Und *wenn* dies geschieht, so können es wiederum nur Normen des moralischen, nicht Normen des ästhetischen Verhaltens sein. Das Urteil, das in Bezeichnungen wie guter oder schlechter Geschmack liegt, ist also unter allen Umständen ein moralisches Urteil und trifft nicht das ästhetische, sondern ein moralisches Verhalten.

Wenn darnach der ganze Begriff dieses qualitativ verstandenen und beurteilten Geschmacks als unsinnig erscheinen könnte (weil er eine anscheinend ästhetische Angelegenheit so betrachtet, als ob sie moralisch wäre), so gewinnt er nun trotzdem Sinn, sobald man sich an die *Abhängigkeit* des ästhetischen Verhaltens vom moralischen Zustand erinnert. Das Urteil über die Güte des Geschmacks trifft, genau besehen, die (moralischen) *Bedingungen* der so oder so gearteten und qualitativ verschiedenen ästhetischen Erlebnisfähigkeit. Und insofern hat es Sinn, eben weil es sich in der Tat auf Moralisches (jene Bedingungen) bezieht.

Erinnern wir uns an die Grundsituation des erlebenden Individuums. Als Individuen sind wir durchaus in die Problematik des Lebens verstrickt, und wir stehen insofern, als moralische Wesen, mit allem jederzeit in Auseinandersetzung. Wir stehen allem *gegenüber*. Zugleich aber haben wir Teil am Dasein, leben selber dieses fraglose Dasein, sind *insofern* nicht im Gegensatz zu irgend etwas, das unser Gegenstand sein könnte: kraft der ästhetischen Möglichkeit in uns stehen wir „in allem drin". Aber wir können dieses „unproblematischen" Daseins und also der Einheit nur insofern froh werden, als dies der Zustand der Auseinandersetzung, somit der Zustand unseres moralischen Lebens zuläßt. Unser faktisches ästhetisches Leben ist an das moralische Leben gebunden, wie die Form an den Stoff gebunden ist. Wenn unsere ästhetische Fähigkeit schlechthin, der Geschmack in diesem qualitativ noch nicht beurteilten und nicht differenzierten Sinne, der Sinn für die Form ist (nicht für die gegenständliche, sondern für die ästhetische Form, welche gleich ist der Schönheit), so ist doch das *Erlebnis* der Form gebunden an das Erlebnis des Gegenstandes, ist die Stärke oder Geringfügigkeit des Erlebnisses und unserer ganzen ästhetischen Erlebnisfähigkeit abhängig vom Zustand unserer gegenständlichen, zwecksetzenden Stellungnahme. Wir können Form empfinden, weil wir Form in uns tragen, und die

Digitized by Google

geschaute Form ist nie eine andere als die gelebte: das Dasein selbst in seiner Fraglosigkeit. Ohne diese *unsere* innere Form könnte nichts für uns Form haben; *vermöge* unserer Formhaftigkeit hat alles für uns Form. Aber nicht überall können wir sie finden, weil wir nicht „ganz Form" *sind*. Auch darin ist die Form, die wir zu schauen vermögen, *die* Form und nur die Form, die wir in uns haben. Das heißt: sie ist immer beschränkt, relativ, abhängig vom moralischen Zustand.

Diese Abhängigkeit offenbart sich nun nicht nur als Mehr oder Weniger der Empfänglichkeit, sondern auch als *Modifikation* des Schönheitssinnes, d. h. als Geschmack in jenem spezifischen, qualitativ gemeinten Sinn. Nicht nur können wir nicht überall und nicht nur (oder rein) Schönheit finden: wir vermögen auch nicht alles gleich schön zu finden. Der Gegenstand, der rein nach unserm ästhetischen Vermögen jederzeit und ganz schön wäre, ist kraft unserer gegenständlich-zweckhaften Stellungnahme immer *Gegenstand*, besitzt immer Auseinandersetzungsqualitäten, d. h. Eigenschaften, die sein Verhältnis zu unserer Zwecksetzung bedeuten. Nur „durch diese Beschaffenheit hindurch" kann er uns *auch noch schön* sein. Die Schönheit, vielmehr unser Vermögen, sie faktisch zu erleben, ist so an seine Beschaffenheit gebunden. Nur unter bestimmten *Bedingungen* kann er für uns schön sein, — Bedingungen seiner Beschaffenheit, im Grunde also Bedingungen unseres moralischen Zustandes und daher unserer Stellungnahme zu ihm. Und er kann uns um so weniger schön sein, je weniger diese Bedingungen erfüllt sind. So können wir nur qualitativ *bestimmte* Dinge „ganz schön", andere nicht schön finden; genauer: wir finden jedes Ding nur mehr oder weniger schön. Und es hängt von jenen zuletzt in uns liegenden Bedingungen ab, *was* wir mehr und was wir weniger schön finden. So ist der moralische Zustand nicht nur bedingend für das Mehr oder Weniger der Schönheitsfähigkeit überhaupt, sondern auch für die verschiedene *„Art"* des Geschmacks, von der wir jetzt reden.

Nun ist seinerzeit gezeigt worden, woran im einzelnen das Mehr oder Weniger der ästhetischen Empfänglichkeit hängt. Daraus läßt sich auch ableiten, unter welchen Bedingungen uns ein Gegenstand schöner oder weniger schön erscheint. Die Schönheit eines Gegenstandes, sagten wir, wächst mit seiner abnehmenden Wichtigkeit im Rahmen unseres aktivierten Zweckinteresses; sie wächst ferner mit der

Digitized by Google

Kraft des Erlebens (der Persönlichkeit) überhaupt; sie wächst endlich mit dem Grade, in welchem uns der Gegenstand zweckhaft zu befriedigen vermag. — Die zweite dieser Bedingtheiten nun sagt zwar etwas für die Stärke des ästhetischen Erlebens überhaupt, aber offenbar nichts für die *Art* des Geschmacks. Starke Persönlichkeiten erleben, ceteris paribus, auch ästhetisch stark, wo sie überhaupt ästhetisch erleben. Aber eben dieses „Wo" bleibt unbestimmt, und doch ist gerade es bezeichnend für die Art des Geschmacks. — Die erste der drei Bedingtheiten sagt schon mehr. Wir nehmen nicht alle Dinge gleich wichtig, und es ist für unsern moralischen Zustand auch qualitativ (nach der Richtung des Zweckinteresses und nicht nur nach seiner Stärke) bezeichnend, was wir wichtig nehmen. Liegt ein Gegenstand ausgesprochen in der aktivierten Zweckrichtung, so heißt das, daß er unser zwecksetzendes Verhalten „provoziert", daß wir ihm zweckhafte Aufmerksamkeit zuwenden, daß er uns in hohem Maße Objekt der Auseinandersetzung ist. Dann aber ist er uns in um so geringerem Maße ästhetisches Objekt; wir finden an ihm nicht (ausgesprochen) seine Schönheit. So bekommt unsere ästhetische Fähigkeit durch die Richtung des Zweckinteresses selber eine „Richtung", eine *qualitative* Bestimmtheit. Wenn der mit der Beschränktheit oder Kargheit seines Bodens im Kampf liegende Landwirt den Sumpf und das Ödland sieht, so sieht er sie als mögliche Objekte der Bearbeitung und insofern nicht mit ästhetischem Blick. Anders als der Städter, dessen Zweckinteresse hier nicht engagiert ist und dem daher die Schönheit jener Landschaft aufgehen kann. Die beiden brauchen im ganzen nicht verschieden große ästhetische *Empfänglichkeit* zu haben; aber sie haben einen verschiedenen — der Art nach verschiedenen — Geschmack. Die Qualität ist hier abhängig von der Richtung des aktuellen Zweckinteresses. Die beiden haben *diesem Objekt gegenüber* verschieden starke, ästhetische Empfänglichkeit, und diese Tatsache hat ihre Bedeutung für die Art ihres Geschmacks.

Aber gerade an diesem Beispiel sieht man sehr gut, daß qualitative Geschmacksverschiedenheit an und für sich noch nichts für die sogenannte Güte oder Minderwertigkeit des Geschmacks zu bedeuten hat. Niemand wird sagen, der Städter in unserem Fall habe den bessern Geschmack; es kann sehr wohl sein, daß andern Objektarten gegenüber, wo andere Interessen engagiert sind, der Landwirt weit empfäng-

Digitized by Google

licher ist und sogar in einer Art empfänglich ist, welche wir dann tatsächlich als „bessern" Geschmack beurteilen würden. Allgemein: die durch die Interessenrichtung bedingte Geschmacks-*Richtung* bedeutet zwar eine Qualität, aber nicht ohne weiteres auch eine *„Wertqualität"* des Geschmacks.

Wollen wir in das Wesen solcher Wertqualitäten hineinsehen, so müssen wir auf die dritte der oben rekapitulierten Bedingtheiten zurückgehen, also zusehen, unter welchen Bedingungen jemand *insofern* an einem Gegenstand die Schönheit finden kann, als er durch diesen Gegenstand „befriedigt" ist. Wir müssen die Bedingungen der möglichen Befriedigtheit untersuchen. Ein Gegenstand befriedigt dann, wenn er unserm Zweckinteresse „entgegenkommt", d. h. die Ansprüche erfüllt, welche wir von diesem Interesse aus an ihn (und die Objektwelt überhaupt) stellen. Es kommt somit offenbar auf die Art unserer (aktivierten) Zweckinteressen an, ob ein Gegenstand von bestimmter Beschaffenheit uns befriedigt oder nicht. Wenn also die Fähigkeit, Schönheit zu finden, von der Befriedigtheit durch den Gegenstand abhängt, so hängt sie im Grunde von der Art unseres Zweckinteresses ab. Durch diese Art ist es bedingt, ob wir an so oder anders beschaffenen Gegenständen zweckhafte Befriedigung und darnach auch ästhetische Freude haben können oder nicht.

Aber hier nun, wo es sich um Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Zweckinteresses handelt, ist diese Abhängigkeit eine andersartige als dort, wo die *Wichtigkeit* des Gegenstandes ausschlaggebend war (erste Bedingtheit). Auch dort war die Art des Geschmacks von der Art des Zweckinteresses abhängig (von seiner Richtung, wie wir sagten). Aber während die Abhängigkeit dort eine „negative" war (der Gegenstand gefällt *ästhetisch* um so eher, je *weniger* wichtig er genommen wird, d. h. je weniger er in die Richtung des Zweckinteresses fällt), ist sie hier (mit Rücksicht auf die Zweck-*Befriedigung*) eine positive: der Gegenstand gefällt ästhetisch um so eher, je mehr er zweckhaft befriedigt, d. h. je mehr er in der Richtung des befriedigten Zweckinteresses liegt. Auf den ersten Blick könnte hier ein Widerspruch vorzuliegen scheinen. Doch löst sich der Schein sofort auf, wenn man genau zusieht. Sofern nämlich ein Gegenstand das Zweckinteresse befriedigt, liegt er zwar in der Richtung dieses Interesses (sonst könnte er nicht befriedigen), aber er wird gerade als befriedigender nicht (nicht mehr) zweckhaft

Digitized by Google

wichtig genommen, weil er insofern nicht (mehr) Objekt der zweckhaften Auseinandersetzung ist. Die beiden Abhängigkeiten vertragen sich also sehr gut miteinander. Etwas, das in der Richtung eines Zweckinteresses liegt, das also für die Auseinandersetzung überhaupt relevant ist, kann ästhetisch um so weniger gefallen, je mehr es (noch) Objekt der Auseinandersetzung ist, aber um so mehr, je weniger es wegen befriedigender Beschaffenheit noch als Objekt aktiver Auseinandersetzung in Betracht kommt.

Allein es besteht zwischen den beiden Abhängigkeiten doch noch ein anderes Verhältnis. Es ist am besten so aufzuzeigen, daß wir in dem, was wir bisher Art oder Richtung des Zweckinteresses nannten, zwei verschiedene Komponenten unterscheiden. Ein Gegenstand kann nicht nur mehr oder weniger wichtig, sondern er kann auch in verschiedener Weise wichtig genommen werden. Es kommt unter Umständen nicht darauf an, daß er überhaupt in aktuelle Zwecke einbezogen werde, sondern auch darauf, *welche* Zwecke dies seien. Und ganz parallel ist im Falle der Befriedigung beides zu unterscheiden: *daß* Zweckinteresse befriedigt ist, und *welches* Zweckinteresse befriedigt sei. — Bisher war nur von Wichtigkeit oder Unwichtigkeit überhaupt, von Befriedigung oder Nichtbefriedigung überhaupt die Rede. Für die erste der drei genannten Bedingtheiten des Geschmacks genügte das auch. Es kam dort auf die größere oder geringere Wichtigkeit, nicht auf die Art der Wichtigkeit an. Ebenso für die dritte Bedingtheit, sofern diese, wie soeben dargetan wurde, als Spezialfall der ersten aufgefaßt werden kann. Aber es genügt nicht, wenn wir den Sinn *der* Geschmacksqualität verstehen wollen, die als gut oder schlecht unterschieden wird. Der bloßen Befriedigtheit oder Nichtbefriedigtheit durch gewisse Gegenstände oder Gegenstandsqualitäten entspricht zwar eine bestimmte Interessenrichtung (ebenso wie der Wichtigkeit oder Unwichtigkeit eines Gegenstandes), also auch eine bestimmte Geschmacksart; aber die *darnach* und darnach allein sich unterscheidenden Geschmacksarten sind zunächst einfach verschieden, ohne Anlaß zur Unterscheidung nach besser oder schlechter zu geben.

Um den Sinn dieser letzten Unterscheidung zu verstehen, müssen wir auf die *Qualität* des Interesses achten, für welches ein Gegenstand wichtig oder unwichtig ist oder welches durch ihn befriedigt oder nicht befriedigt ist. Für jenen Land-

Digitized by Google

wirt ist das Ödland ein Gegenstand des Interesses; sein Zweckinteresse ist darauf „gerichtet". Das Objekt ist ihm wichtig, zugleich aber auch unbefriedigend. Aus beiden Gründen kann es ihm ästhetisch nicht viel sagen. Ihm kann das gut stehende Getreidefeld ästhetisch mehr bedeuten, weil sein Zweckinteresse hier befriedigt ist. Es kommt in beiden Fällen nur darauf an, daß sein Zweckinteresse überhaupt auf *diesen Gegenstand* (dort Ödland, hier Ackerland) gerichtet ist, und daß es befriedigt oder nicht befriedigt sei. Es kommt insofern nicht darauf an, *was für ein* Interesse es sei. Wir bezeichnen die Art oder Richtung eines Zweckinteresses, sofern sie die Bezogenheit auf ein bestimmtes Objekt (Objektart) meint, als *Modalität* des Interesses. In unserm Beispiel ist das Interesse seiner Modalität nach etwa als Landschafts-Interesse zu charakterisieren. Weil der Landmann gerade das Land (die Landschaft) unter Zweckrücksichten betrachtet (in relativem Gegensatz zum Städter), so kann für ihn „Land" kein ausgesprochen ästhetisches Objekt sein, oder eben nur insofern, als es ihn zugleich zweckhaft befriedigt. Für die erste der drei genannten Bedingtheiten des Geschmacks, sowie für die bisher allein berücksichtigte Seite der dritten Bedingtheit, kommt nur die so verstandene Modalität des Interesses in Frage. Es kommt nur darauf an, ob *ein bestimmter Gegenstand* überhaupt wichtig oder unwichtig genommen werde und ob er befriedige oder nicht. Die bisher betrachteten Geschmacksunterschiede beruhen auf einem Unterschied lediglich in der *Modalität* des Zweckinteresses. Und gerade insofern sind sie zwar qualitative Unterschiede, aber eben nur Andersheiten, die *nicht* unter das Urteil gut oder schlecht fallen. Ob mir (momentan oder dauernd) gerade Grund und Boden oder gerade Bücher oder der bewölkte Himmel wichtig oder befriedigend seien, und ob also gerade sie für mich auch *ästhetisch* weniger oder mehr in Betracht kommen, das macht zwar einen Unterschied in der Art des Geschmacks aus, aber nicht einen Unterschied, der mit besser oder schlechter zu bezeichnen wäre. Wer seine ästhetische Freude am Meere und nicht an den Bergen findet (vielleicht weil diese ihn „bedrücken", also modaliter für ihn Gegenstand unerledigter Auseinandersetzung sind), der hat zwar einen andern, aber nicht einen bessern oder schlechtern Geschmack als derjenige, der gerade die Gebirgswelt ästhetisch zu empfinden imstande ist. Hier, mit Bezug auf diese *modal* bedingten Geschmacks-

Digitized by Google

unterschiede, gilt wirklich der Satz, daß über den Geschmack nicht zu streiten sei. Denn hier kommt das Urteil „gut oder schlecht" gar nicht in Frage.

Aber die Modalität allein macht die Art eines Zweckinteresses nicht aus. Es kommt für den Charakter eines solchen Interesses nicht nur darauf an, welchen Gegenständen es gelte oder welche Gegenstände von ihm ergriffen werden, sondern auch darauf, *warum* gerade diese Gegenstände oder in welcher Hinsicht und welcher Absicht gerade sie ergriffen werden. Es kommt nicht nur auf die Modalität, sondern auch auf die *Qualität* des Interesses an. Wir können hier das genaue Verhältnis von Qualität und Modalität nicht untersuchen. Aber wir können und müssen beide unterscheiden. Modalität ist *die* Art des Interesses, welche durch seine Bezogenheit auf einen bestimmten Gegenstand bezeichnet ist (ob dieser Gegenstand mehr oder weniger und so oder anders wichtig genommen werde). Qualität ist die Art des Interesses, welche, ganz abgesehen von den Gegenständen oder möglichen Gegenständen, durch den „letzten Zweck" bezeichnet ist, auf dessen Realisation das Interesse zielt. Es gibt ein „Interesse am Menschen", wie es ein Interesse an Pflanzen gibt; beide sind *modal* verschieden. Sie können *qualitativ* ebenfalls verschieden, sie können aber auch qualitativ gleich sein. Qualitativ gleich sind sie, wenn der „Pflanzenfreund" z. B. (was durchaus möglich ist) bei den Pflanzen romantisch-erotische Befriedigung sucht, und wenn der „Menschenfreund" im Umgang mit den menschlichen Objekten ebenfalls jene Art von Befriedigung zu erreichen trachtet. Sie wären nicht nur modal, sondern auch qualitativ verschieden, wenn der Pflanzenfreund entweder jenen „erotischen" oder dann etwa einen „egoistischen" Züchtungszweck verfolgte, während es dem, der sich mit Menschen abgibt, eher um soziale Ziele der Gemeinschaft zu tun wäre.

Damit dürfte der Unterschied für unsern Zusammenhang genügend klar gemacht sein. Man sieht zunächst, daß die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit eines Gegenstandes jedenfalls mit von der Qualität des einmal auf ihn bezogenen Interesses abhängig ist. So wäre jenem Landmann gerade die Landschaft nicht oder nicht *so* wichtig, wenn er nicht *bestimmte* (qualitativ bestimmte) Zwecke verfolgte. Ist aber die Qualität des Interesses mitbedingend für die Wichtigkeit des Gegenstandes, so ist sie auch relevant für die mögliche Be-

Digitized by Google

friedigung oder Nichtbefriedigung am Gegenstand. Und also, nach beiden Seiten, mitbedingend für die mögliche ästhetische Bedeutsamkeit des Objekts.

Aber die Qualität des Zweckinteresses ist nicht nur in dieser Weise für die Geschmacksart von Bedeutung. Jene bloße Besonderheit des Geschmacks ließe sich als dessen Modalität bezeichnen: Geschmack an der Landschaft, an Blumen, am Gebirge usw. Ihr gegenüber steht die *„Qualität"* des Geschmacks im spezifischen Sinne dieses Wortes, und diese ist nun gänzlich und direkt abhängig von der Qualität des Zweckinteresses. *Diese Qualität* des Geschmacks, verschieden von Person zu Person, und auch wechselnd im Leben der einzelnen Person, ist dasjenige, was wir meinen, wenn wir von gutem oder schlechtem Geschmack reden; nach ihr unterscheiden wir Geschmack von Geschmack nicht nur im Sinne der Besonderheit überhaupt, sondern im Sinne des *Wertes*. Und über den also qualitativ verstandenen Geschmack läßt sich daher auch „streiten". Dies soll im folgenden näher erläutert werden.

Die Modalität des Zweckinteresses, welche für die Modalität des Geschmacks direkt bestimmend ist, bedeutet, daß wir uns gerade für bestimmte Objekte zweckhaft interessieren, sie in unsere Zwecksetzung einbeziehen und also von ihnen befriedigt oder nichtbefriedigt sein können. Sache der *Qualität* und nicht der Modalität des Interesses aber ist es, *ob* ein bestimmtes Objekt, welches in die Zwecksetzung einschlägt, uns *befriedige* oder nicht, zugleich aber: *in welcher Weise* es uns befriedige oder nicht befriedige. Denn es kommt auf das letzte Ziel der den Gegenstand erfassenden Zwecksetzung an, ob dieser, bestimmte Beschaffenheit vorausgesetzt, positiv oder negativ zur Zwecksetzung stehe. Und gesetzt, der Gegenstand befriedige mein qualitativ bestimmtes Interesse (wir sehen jetzt davon ab, daß die Befriedigung immer nur partiell sein kann), so ist damit mein Interesse zugleich in bestimmter Weise befriedigt; die Befriedigung selber besitzt eine bestimmte Qualität, welche derjenigen des befriedigten Interesses entspricht. Ist meine Zwecksetzung von sozialer Art, und befriedigt mich in dieser Hinsicht ein Mensch oder eine Institution, so ist es „soziale Befriedigung", die ich empfinde. Die Qualität der Befriedigung wäre anders, wenn ein Mensch oder eine Institution mein egoistisches Zweckinteresse befriedigte.

Digitized by Google

Sofern nun die Fähigkeit, an einem Gegenstand Schönheit zu finden, mit der zweckhaften Befriedigung an ihm (mit seiner „Angenehmheit") wächst und also von dieser Befriedigung abhängig ist, ist sie immer von *qualitativ bestimmter* Befriedigung (oder: von qualitativ bestimmter Angenehmheit des Gegenstandes) abhängig. Und daher bekommt die Schönheitsempfindung selbst eine qualitative Note. Wenn ich etwas schön finde (seine Schönheit finden kann), weil es mir „auch sonst" (nämlich zweckhaft) angenehm ist, so partizipiert das Schönheitserlebnis an der Qualität jener Angenehmheit. Allgemeiner: wenn mich etwas nur unter der Bedingung qualitativ bestimmter Angenehmheit ästhetisch zu beglücken vermag, so ist auch mein „Geschmack" (die ästhetische Erlebnisfähigkeit) durch jene Bedingung qualitativ bestimmt, d. h. eingeengt. Es ist eine andere *Art* der Schönheitsempfindung, wenn ich eine Landschaft deshalb schön finden kann, weil sie „zuvor" meinen (z. B. landwirtschaftlichen) Egoismus befriedigte, als wenn mir ihre Schönheit deshalb aufzugehen vermag, weil sie mir kraft meines „romantischen" (erotisch-romantischen) Interesses angenehm ist. Der Bauer und der Naturschwärmer können landschaftliche Schönheit sehen, vielleicht sogar am selben Ort. Aber jeder hat ein besonderes Schönheitsempfinden dabei, und jeder hat, nicht modal aber qualitativ, „eine andere Schönheit". Und wenn jemand so wesentlich „Egoist" wäre, daß er überhaupt nur dort Schönheit sehen könnte, wo sein Egoismus zuvor (mehr oder weniger) befriedigt wäre, so hätte er einen qualitativ anders (nämlich egoistisch) bestimmten *Geschmack* als ein Anderer, dessen vorwiegendes Interesse und dessen mögliche Befriedigungen von erotischer Art wären. Wer „sinnliche" Musik schön findet (es ist vorausgesetzt, daß sie ihm nicht *nur* erotisch angenehm, sondern tatsächlich auch ästhetisch bedeutungsvoll sei, — was allerdings praktisch manchmal schwer zu bestimmen ist), der hat einen andern, qualitativ und nicht nur modal andern Geschmack, als wer nur „geistige" Musik ästhetisch zu genießen vermag. Die Verschiedenheit des Geschmackes entspricht der Tatsache, daß der erste in seinem *Zweckinteresse* vorwiegend sinnlich, der zweite vorwiegend geistig eingestellt ist; dem ersten kann nur diejenige Musik ästhetisch etwas sagen, welche zugleich sein sinnliches Zweckinteresse befriedigt; der zweite braucht als Voraussetzung des ästhetischen Erlebnisses die Befriedigung seiner geistigen Ansprüche.

Digitized by Google

Wenn damit klar geworden ist, was unter qualitativ (nicht nur modal) bestimmtem und verschiedenem Geschmack zu verstehen sei, und wenn so zugleich die *qualitative* Abhängigkeit des Geschmacks vom Zweckinteresse gekennzeichnet ist, so wird man nun auch den wahren Sinn der in moralischen Kategorien erfolgenden Beurteilung oder Bewertung des Geschmacks einsehen. Solche Beurteilung wäre sinnlos, wenn sie auf die Ästhetizität als solche, auf die ästhetische Erlebnisfähigkeit oder „Begabung" ginge, wenn sie also überhaupt das ästhetische Leben des beurteilten Individuums zu treffen meinte. Dieses untersteht keiner moralischen Beurteilung, es ist als ästhetischer Sinn da ganz abgesehen von aller Zwecksetzung, welche Zwecksetzung allein ja, als moralisches Leben, moralischem Urteil untersteht. Aber jene Beurteilung des Geschmacks gewinnt Sinn, wenn man weiß, daß sie nicht den „Geschmack" als solchen trifft, sondern seine qualitative Bestimmtheit und Bedingtheit, also zuletzt und eigentlich die Qualität des vorherrschenden Zweckinteresses. Wer von einem Menschen behauptet, er habe einen schlechten Geschmack, sagt nichts über Dasein oder Nichtdasein, noch über Stärke oder Schwäche seines Geschmacks (d. h. seiner ästhetischen Fähigkeit) überhaupt, sondern er sagt etwas über die Beschaffenheit (Qualität) des herrschenden Zweckinteresses, welche in der *Art* des Geschmacks ihren Ausdruck findet; er sagt, und nur so hat jenes Urteil einen Sinn: Dieser Mensch ist *moralisch* (nach der Art seines herrschenden Zweckinteresses) so „schlecht" (minderwertig), daß er nur dort Schönheit zu finden vermag, wo der Gegenstand diesen seinen *„niedern"* Ansprüchen entgegenkommt. Das Urteil ist moralisch, absolut moralisch, obschon es den Geschmack beurteilt: es beurteilt die „moralische Qualität" des Geschmacks oder also die Interessenqualität, welche schuld daran ist, daß der Geschmack so und nicht anders gerichtet ist. *Weil* die spezifische Qualität des Geschmacks eine durchaus moralische Angelegenheit ist, darum *kann* moralisches Urteil darauf angewendet werden, und zwar sinnvoll. Es *gibt* Geschmacksunterschiede nach besser und schlechter, sofern es *moralische* Unterschiede nach besser oder schlechter gibt. Die qualitative Beurteilung und Unterscheidung der Geschmäcke ist sinnvoll auf dem Boden moralischer Wertunterscheidung.

Nebenbei: es ist drollig zu sehen, daß manche Leute, welche sich als *ethische* Relativisten gebärden (vielleicht im

Digitized by Google

Gewande des „reinen Ästheten"), welche also einen objektiven Unterschied von gut und böse nicht öffentlich anerkennen, doch sehr kräftig und im Tone tiefster objektiv begründeter Überzeugung über den Geschmack anderer Leute mit Werturteilen herfallen. Sie machen sich wohl nicht bewußt, daß sie mit diesen Urteilen ihren eigenen posierten Relativismus Lügen strafen, und daß sie, sofern sie also urteilen, nicht „Ästheten", sondern *moralisch* interessierte Menschen und wahrscheinlich sogar Moralisten sind.

Ein gewisses Bedenken gegen die Ausführungen über den Zusammenhang der Geschmacksqualität mit der moralischen Qualität könnte aus der Beobachtung erwachsen, daß es „sehr moralische" Menschen mit „sehr schlechtem" Geschmacke gibt. Dazu wäre verschiedenes zu sagen. Vor allem ist der moralische Wertgesichtspunkt, unter dem ein bestimmter Beurteiler einerseits den Geschmack und anderseits das „moralische Verhalten" des andern beurteilt, durchaus nicht immer derselbe. Zweitens ist es sehr schwer, richtig zu urteilen, und wenn das Urteil über den Geschmack und dasjenige über die „Moralität" beide relativ falsch sind, so ist es leicht möglich, daß sie deshalb differieren, weil sie in verschiedener und zwar entgegengesetzter Weise falsch sind. Drittens bezieht sich ja das Urteil über den Geschmack auf das Zweckinteresse nur insofern, als dieses durch Gegenstände *befriedigt* werden kann. Es ist sehr wohl möglich, daß der Beurteilte, dem man schlechten Geschmack zuspricht, außer den leicht zu befriedigenden Interessen (welche dann im ästhetischen Erleben sich qualitativ ausdrücken) noch andere und zwar *höhere* Interessen hat, welche aber für die Bildung der Geschmacksqualität deshalb nicht ausschlaggebend sein können, weil sie an Gegenständen nicht erheblich zu befriedigen sind. Ferner ist die Moralität selber, namentlich wegen der Idealbildung und ihres Verhältnisses zum wirklichen Verhalten, eine so komplizierte Sache, daß sie mit *einem* Prädikat überhaupt niemals zu treffen ist. Und endlich wird das moralische Urteil über den Geschmack in der Regel gar nicht auf Grund der Kenntnis des *ganzen* Geschmackes ausgesprochen, sondern zumeist als Urteil über den „Kunstgeschmack", also über die ästhetische Reaktion auf Kunstwerke; und es ist durchaus nicht gesagt, daß dieser Kunstgeschmack ein klares Bild von der Geschmacksart überhaupt gebe. Das Kunsterleben ist komplex, und ist jeden-

Digitized by Google

falls (wir werden noch davon sprechen) nicht einfach dem ästhetischen Erleben gleichzusetzen. Es braucht nicht jeder einen schlechten Geschmack zu haben, der einen (vielleicht auch nur einen sogenannten) schlechten Kunstgeschmack hat. Man soll nur bedenken, welch große Rolle für den letztern die „Gewöhnung" an bestimmte Ausdrucksformen spielt, eine Gewöhnung, welche erst eingetreten sein muß, ehe gewisse Kunstwerke überhaupt ästhetisch in Betracht kommen können.

Diese (zum Teil später auszuführenden) Überlegungen sind geeignet, jenes Bedenken völlig zu entkräften. Auf alle Fälle bleibt bestehen, daß das Urteil gut oder schlecht in Anwendung auf den Geschmack dessen spezifische Qualität und also die darin zum Ausdruck kommende Qualität des zweckhaft-moralischen Interesses meint, wie es selber ein moralisches Urteil ist. Vielleicht wird die These für viele einleuchtender, wenn wir nun daran gehen, präziser als in dieser allgemeinen Aussprache von den spezifischen *Arten* des Geschmacks zu handeln, wie sie sich aus den nun bestimmter zu charakterisierenden Arten der Interessenqualität ergeben. Es soll geschehen im Rahmen konkreten Nachweises der Bedeutung des „moralischen Zustandes" für die Art des Geschmacks überhaupt. Es sollen wenigstens die hauptsächlichen Phänomene besprochen werden, welche sich hier aus der Verquickung des ästhetischen mit dem moralischen Leben ergeben, — vorläufig allerdings noch unter Ausschluß des Kunstlebens.

3. Die stoffliche Gebundenheit.

Ästhetisches Leben ist nur soweit möglich, als das moralische ihm Raum läßt. Nicht nur so, daß allgemein alle aktivierte Zwecksetzung die ästhetische Fähigkeit einschränkt, sondern auch in dem speziellen Sinne der „moralischen Infektion" alles faktischen ästhetischen Lebens. Es gibt keinen Augenblick im Leben des Individuums, der vollkommen frei von ästhetischer Bedeutung wäre; denn das ästhetische Interesse, der Sinn für die Selbstverständlichkeit, ist da. Aber die ästhetische Bedeutung des Augenblicks tritt im gleichen Maße zurück, in welchem das Verhalten durch gesetzte Zwecke bestimmt ist. Und mehr als dies: auch *sofern* die Haltung des Augenblicks ästhetisch ist, ist sie doch nicht

Digitized by Google

rein ästhetisch, weil in das ästhetische Verhältnis zum Objekt sich jenes Moment des zweckhaft bestimmten Gefallens oder Mißfallens, also der relativen Zweckbefriedigung, hemmend oder fördernd, aber auch qualitativ bestimmend, einmischt. Auch sofern uns ein Objekt ästhetisches Objekt ist, ist es uns nicht einfach schön, sondern es „gefällt" uns zugleich in jenem zweckhaften Sinn des Gefallens. Je mehr es uns in diesem Sinne gefällt, je mehr es unsere Ansprüche befriedigt, desto eher sind wir imstande, seine Schönheit zu sehen (weil im Verhältnis jener Befriedigung unsere aktivierte Zwecksetzung zurücktritt), und je weniger es gefällt oder je mehr es also unsere Zweckansprüche „reizt", desto weniger sind wir ihm gegenüber zu ästhetischer Haltung und daher zum Schauen seiner Schönheit fähig. So ist Schönheit immer an Gefälligkeit geknüpft, und wenn auch diese Bindung um so loser ist, je mehr ein Individuum überhaupt von aktivierter Zwecksetzung frei ist, so fehlt doch diese Zwecksetzung niemals und keinem Objekt gegenüber ganz, und so ist also kein Mensch je imstande, in seinem ästhetischen Leben vollkommen unberührt zu bleiben vom zweckhaften Entgegenkommen (Gefälligkeit) oder Widerstreben des Objekts. So mischt sich in die Schönheit immer ein Element der Gefälligkeit, und insofern eben ist das ästhetische Leben ständig „moralisch infiziert".

Es ist gezeigt worden, daß diese Infektion zugleich eine qualitative Determination der ästhetischen Haltung, also eine „Färbung" des Geschmacks bedeutet, nicht nur eine quantitative Relativierung der Ästhetizität überhaupt. Wenn es auf die Zweckbefriedigung durch das Objekt ankommt, wie weit oder wie rein wir seine Schönheit zu empfinden vermögen, so kommt es zugleich auf die *Art* unserer Befriedigtheit oder also auf die Art unseres auf das Objekt gerichteten und an ihm mehr oder weniger befriedigten Zweckinteresses an, in *welcher* Weise wir es schön finden. Die *Qualität* des Geschmacks ist gebunden an die Qualität des (mehr oder weniger befriedigten) Interesses.

Diese ganze quantitative und qualitative Bindung der ästhetischen Fähigkeit an unser moralisches Leben kann kurz als *stoffliche Gebundenheit* des ästhetischen Lebens bezeichnet werden. Denn der „Stoff" des Gegenstandes ist dasjenige an ihm, kraft dessen er für unsere Zweckansprüche positive oder negative Bedeutung hat. Stoff ist nichts anderes als re-

Digitized by Google

lative „Verwendbarkeit", d. h. Bedeutsamkeit für gewisse Zwecke, Entgegenkommen und Widerstand. Das „Stoffliche" am Gegenstand ist die Tatsache, daß er für meine Zwecksetzung relevant ist. Stoffliches Interesse ist zwecksetzendes Interesse. Sofern nun also in meine ästhetische Haltung sich zwecksetzendes Interesse quantitativ und qualitativ bestimmend einmischt, mischt sich in die ästhetische Bedeutung (Schönheit) des Objekts dessen Zweckbedeutung, also dessen Stofflichkeit. Und sofern unser ästhetisches Leben quantitativ und qualitativ von der Zweckbeziehung zum Objekt beeinflußt ist, ist es *stofflich* beeinflußt. Wir können im ästhetischen Verhalten uns vom Stoff niemals ganz frei machen, weil wir nie frei sind von zweckhafter Stellungnahme zum Gegenstand. Dies bedeutet die stoffliche Gebundenheit des Geschmacks und des ganzen ästhetischen Lebens. Wenn früher gesagt wurde, daß unser ästhetisches Leben nach Maß und Art von unserm „moralischen Zustand" abhängig sei, so ist dies dasselbe: der „moralische Zustand" ist die Art des stofflichen Verhältnisses zu den Gegenständen, die Art unserer zweckhaften Stellungnahme. Die stoffliche Bedingtheit des ästhetischen Lebens ist seine moralische Bedingtheit. Der Stoff des Gegenstandes ist das, was wir an ihm „sehen" kraft unserer moralischen Stellungnahme zu ihm. Die Welt ist stofflich, sofern wir etwas von ihr verlangen. Wir sind stofflich mit ihr verbunden und also an sie gebunden, sofern wir Ansprüche erheben. Mit dem Schwinden dieser Ansprüche verschwände Stoff; Immaterialität hieße zweckhafte Bedeutungslosigkeit.

Wenn wir die *ästhetische* Bedeutung der Dinge als ihre Form bezeichnet haben (Form im eigentlichen, ästhetischen Sinne), so wird hier abermals das Verhältnis von Form und Stoff klar. Es ist genau das Verhältnis der ästhetischen zur moralischen Bedeutung des Gegenstandes, der Schönheit zur Zweckwichtigkeit. Daß es keine Form ohne Stoff gibt, dafür ist der Grund die Allgegenwart des moralischen Lebens, innerhalb welchen oder in Verquickung mit welchem allein ästhetisches Leben möglich ist. Alles ästhetische Leben ist nur relativ ästhetisch; es ist relativiert durch das stoffliche Interesse, relativiert und zugleich qualifiziert, der Qualität nach bestimmt. Stoff und Form bestehen nicht nebeneinander, sondern sie durchdringen sich. Denn die ästhetische Haltung ist moralisch „infiziert", und die Form, wie sie gesehen wird,

Digitized by Google

ist nie reine Form, sondern immer Form eines Stoffes, ja mehr als das: stofflich gebundene und stofflich „entartete" Form, verstofflichte Form. Das Umgekehrte gilt freilich ebenfalls. Nichts ist uns, wegen der Allgegenwart ästhetischen Sinnes, reiner Stoff. Aber Stoff hat Form; d. h. alle zweckhafte Beziehung zu den Gegenständen ruht auf dem Untergrunde der Anerkennung und des Sinnes für die Selbstverständlichkeit des in sich beruhenden Daseins. Die Form ist das Fürsichsein, der Stoff das Fürunssein (für Zwecke sein) des Gegenstandes. Kein Gegenstand ist uns nur für Zwecke da; wir ahnen immer auch sein Fürsichsein, und dies ist seine stille Schönheit, seine Form. Man könnte leicht zeigen, wie alles moralische Verhalten zu den Dingen „ästhetisch infiziert" ist, wie alle aus zweckhafter Stellungnahme (so z. B. wissenschaftlich) geformten Weltbilder ästhetische „Elemente" enthalten, wie alle Auseinandersetzung relativiert und modifiziert ist durch jenen „ästhetischen Respekt" vor dem einfachen Dasein des Gegenstandes, welches in seiner Zweckhaftigkeit oder Zweckbedeutung niemals völlig aufgeht. Aber dies wäre nicht Sache der Ästhetik. Diese hat es mit dem ästhetischen Leben zu tun und betrachtet daher die Verquickung von Form und Stoff nur von dieser Seite her: als stoffliche Gebundenheit des *ästhetischen* Lebens.

Nachdem die Gebundenheit allgemein erläutert ist, wollen wir an einzelnen wichtigen Punkten, ohne Vollständigkeit, ihre Bedeutung für die wirkliche Gestalt des ästhetischen Lebens aufzeigen. Es wird zu zeigen sein, in welcher Weise zufolge jener Gebundenheit der Geschmack oder also die ästhetische Erlebnisfähigkeit sich relativiert und qualifiziert. So lernen wir zugleich einige wichtige „Arten des Geschmacks" kennen, wie sie durch die Arten des „infizierenden" Zweckinteresses oder also durch den moralischen Zustand bedingt sind. Immer ist dabei die Einsicht vorausgesetzt, daß die Qualität des Geschmacks abhängig ist von der herrschenden Qualität des Zweckinteresses, mit welchem wir an die Dinge herantreten und welches daher durch diese Dinge mehr oder weniger befriedigt werden kann: die ästhetische Erlebnisfähigkeit ist abhängig vom Maß und von der Art der „Gefälligkeit" der Dinge. — Wir berufen uns auf die Übersicht über die möglichen Zweckinteressen, die im 2. Abschnitt des I. Teils gegeben worden ist, und betrachten zu-

Digitized by Google

nächst den Gegensatz zwischen der geistigen und der triebhaft-subjektiven Zwecksetzung in seiner Bedeutung für den Geschmack.

Alle Schönheitsempfindung oder ästhetische „Zustimmung" (zum Gegenstand) ist mit moralisch-zweckhafter „Zustimmung" (Befriedigung) verbunden und von ihr mehr oder weniger abhängig (mehr oder weniger, je nachdem für ein Individuum die aktivierte Zwecksetzung überhaupt eine größere oder geringere Rolle spielt). Je größer die Unzufriedenheit mit dem Gegenstand, desto geringer die Fähigkeit, seine Schönheit zu schauen; und von welcher Färbung die Zufriedenheit mit ihm ist, von dieser Färbung ist auch die (dann mögliche) Schönheitsempfindung. Wer mit *geistigem* Anspruch an die Welt herantritt, dem kann sie ihre Schönheit um so mehr zeigen, je mehr sie „zuvor" sich als geistig wertvoll (befriedigend) erweist. Sie *muß* sich als geistig befriedigend erweisen, damit die (geistige) Unzufriedenheit und also das aktivierte geistige Interesse ausgeschaltet und Raum für die ästhetische Freude am Dasein sei. Sofern wir in geistbestimmter Auseinandersetzung mit einem Stück Welt begriffen sind, ist nicht Raum für die Empfindung, daß es schön sei. Raum ist dafür erst, sofern es uns in der genannten Richtung so befriedigt, daß die Auseinandersetzung zurücktritt. Aber auch dann noch wirkt die Richtung unseres Interesses qualitätsbestimmend in die Schönheitsempfindung hinein: die Schönheit des *geistig* befriedigenden Gegenstandes ist „geistige Schönheit". Und wer mit *nur* geistigen Interessen an seine Gegenstände heranträte, für den gäbe es keine andere als geistige Schönheit, weil alles, was er schön finden könnte, zugleich „geistige Qualitäten" hätte. Er hätte einen ausgesprochen geistigen Geschmack.

Diesem geistig interessierten Subjekt könnte daher ein triebbestimmter oder an Triebe appellierender Gegenstand nicht schön sein. Denn Triebhaftigkeit ist Ungeistigkeit, sofern sie nicht geistig eingeordnet und also diszipliniert ist. Alles Subjektive ist dem geistig-sachlichen Interesse so sehr zuwider, die Reaktion darauf ist so sehr Mißbehagen und Mißbefriedigung, daß die ästhetische Freude am einfachen Dasein unmöglich aufkommen kann: das vom Geist noch nicht Ergriffene ist so stark Gegenstand der (vergeistigenden) Tätigkeit oder doch Zwecksetzung, daß es eben nur als moralisches und nicht als ästhetisches Objekt in Frage kommt. Ja

Digitized by Google

die ästhetische Freude daran, wo sie sich doch einschleichen möchte (weil ja doch kein Interesse *nur* geistiges Interesse ist), wird mit Entrüstung abgewiesen, und dann finden wir den Gegenstand nicht nur nicht schön, sondern direkt häßlich: wir fänden es hassenswert, wenn jemand diesen geistig so unbefriedigenden Gegenstand schön finden könnte, wir hassen uns, daß wir in Gefahr sind es zu tun. Häßlichkeit, als Empfindung, ist die unter Protest zurückgewiesene Versuchung zur Schönheitsempfindung gegenüber einem Objekt, das uns stofflich so ärgert, daß wir uns ein *ästhetisches* Verhältnis zu ihm nicht gestatten.

Stellen wir uns dagegen ein sozusagen reines Triebwesen als Subjekt vor, so kehrt sich dies alles um. Damit dieses Wesen etwas schön finde, muß der Gegenstand zunächst seinem Triebanspruch günstig und angenehm sein. Geistige Qualitäten sagen ihm nichts, und nie wird hier etwas um seiner geistigen Bedeutsamkeit willen schön gefunden. Sondern der Gegenstand muß den subjektiven Ansprüchen entgegenkommen; dann ist es möglich, auch seine Schönheit zu sehen. Diese Schönheit ist dann aber wiederum durch die Qualität des (befriedigten) Anspruchs gefärbt; sie ist nicht geistige, sondern triebhafte, „sentimentale" Schönheit. Der *ganze Geschmack* ist triebhaft oder, in diesem Sinne, sentimental. Dem nur geistig bedeutsamen Objekt gegenüber spricht er gar nicht an; es erscheint ihm auch ästhetisch nichtssagend, leer. Erst müssen „die Sinne" befriedigt sein, damit das ästhetische Vermögen wach werde. Erst muß etwas „nett" sein, ehe es als schön (hübsch) empfunden werden kann.

Geistiger und „sinnlicher" (subjektiv bestimmter) Geschmack stehen sich diametral gegenüber. So sehr, daß einer den andern einen Ungeschmack schilt. Sie bekämpfen sich in der Art und mit der Leidenschaft des *moralischen* Kampfes; und sie sind ja, in ihrer Divergenz, Sache moralischer Stellungnahme. De gustibus disputandum est. Wer einen geistigen Schönheitskanon hat, der kann nicht zugeben, daß sentimentale (sinnliche) Schönheit *Schönheit* sei, und er muß den, dem sie dies ist, wenn nicht verachten so doch bemitleiden. Und umgekehrt. Alle weltanschaulichen Kämpfe werden noch einmal auf dem Gebiete des Geschmacks ausgetragen. Darum gibt es neben der Rabies der Theologen (eigentlich der Moralisten) eine Rabies in Sachen der Schönheit, welche jener theologischen in nichts nachsteht. Man

Digitized by Google

glaubt auf ästhetischem Gebiete zu kämpfen, aber man kämpft den uralten *moralischen* Kampf in der Domäne des Geschmacks.

Geistigkeit und Sinnlichkeit des Geschmacks bedeuten beide nicht nur Modifikationen, sondern zugleich Einengungen der ästhetischen Fähigkeit. Dem ganz Empfänglichen wäre alles schön, ob es irgendwelche Zweckinteressen befriedigte oder nicht, und ob es sie so oder so befriedigte. Dem einseitig geistigen Geschmack kann nur noch das schön sein, was seine Geistigkeit anspricht, — dem sinnlichen Geschmack reduziert sich die Möglichkeit des Schönheitserlebens auf die Fälle, da der Gegenstand der triebhaften Zwecksetzung entgegenkommt. Modifikation (Qualifikation) des Geschmacks ist immer zugleich Verarmung der ästhetischen Empfänglichkeit. Ihr Reichtum wächst mit der Amoralität, d. h. mit der Bedeutungslosigkeit der Zwecksetzung überhaupt.

Geistiger (vergeistigter) Geschmack ist nicht *mehr* Geschmack (im Sinne ästhetischer Fähigkeit) als sinnlicher Geschmack. Keiner von beiden sieht Schönheit „richtiger" oder besser. Wohl aber kann geistiger Geschmack mit einem ganz bestimmten Recht als der „höhere" oder bessere beurteilt werden, mit dem gleichen Recht nämlich, mit welchem geistiges (objektives) Interesse an Dignität über triebhaft-subjektives Interesse gestellt wird. Nur muß man sehen, daß diese Beurteilung einer bestimmten ethischen Stellungnahme entspricht, welche von einer gegensätzlichen (subjektivistischen) Stellungnahme bestritten und von allem Relativismus abgelehnt wird. In der gegenseitigen Beurteilung der Geschmäcke spiegeln sich alle Möglichkeiten ethischer Stellungnahme, spiegelt sich der ganze Kampf um den Sinn von Gut und Böse wider.

Im einzelnen die Symptome und die Varianten sinnlichen und geistigen Geschmacks aufzuzählen ist hier nicht die Absicht. Es müßte für eine solche spezielle „Lehre vom Geschmack" vor allem bedacht werden, daß es in der menschlichen Realität weder reine Geistigkeit noch reine Triebhaftigkeit gibt. Alle unsere Interessen sind „schlimmheilig", ein Ineinander subjektiver und sachlicher Tendenz. Es könnte also auch nicht von geistigem und nicht von sinnlichem Geschmack, sondern nur von ausgesprochener oder weniger ausgesprochener Geistigkeit im Schönheitsempfinden die Rede sein. Die Skala, welche zwischen den Extremen liegt, hat

Digitized by Google

unendlich viele Stufen. Einige Hinweise auf die Manifestationen des geistigen und des triebhaften Zweckinteresses in der Art des Geschmacks mögen hier immerhin folgen.

Ausgesprochen geistiger Geschmack bedeutet Gebundenheit des möglichen Schönheitserlebnisses an „geistige Qualitäten" (geistige Werte) des Gegenstandes. Geistig wertvoll, positiv bedeutungsvoll, ist ein Gegenstand, sofern er auf den Anspruch des Geistes positiv antwortet, d. h. sofern er sich in die Idee der übersubjektiven Einheit, Solidarität, Harmonie einfügt. Im eigentlichen Sinne geistige Qualitäten können daher nur solche Gegenstände für uns haben, welchen wir eigene geistige *Tendenz* zutrauen; denn nur in der Entscheidung des Willens kann dem geistigen Anspruch Genüge getan werden. Gut, im Sinne dieses Anspruchs, ist der, welcher sich für „das Gute" entscheidet. Darnach könnte für den ausgesprochen geistigen Geschmack nur ein wollendes *Wesen* als Objekt des Schönheitserlebnisses in Frage kommen. Nur an einem solchen Wesen könnte ihm die reine Freude an seinem Dasein und damit am Dasein überhaupt aufgehen; nur ein solches Wesen repräsentierte ihm jene Fraglosigkeit, welche mit Schönheit identisch ist. Schön und gut fiele dann zwar nicht zusammen, aber sie wären doch so verbunden, daß nur ein gutes Wesen zugleich schön gefunden werden könnte. Reinheit des Objekts (geistige Reinheit des Wollens und des Lebens) wäre nicht *gleich* der Schönheit, aber sie wäre Bedingung für die mögliche Schönheitsschau. Wir wären auch ästhetisch entzückt, wo uns Reinheit der Seele, Reinheit des Lebens, Reinheit der Gesinnung, oder wo uns Taten solcher Gesinnung entgegenträten.

Es ist kein Zweifel, daß uns Spuren so gearteten Geschmacks in der Wirklichkeit begegnen. Nämlich dort, wo das ästhetische Entzücken der „schönen Seele" gilt, jener Seele, in welcher das Gute, im Sinne des Geistigen, fraglos ist oder geworden ist. Wo die Schönheit der Welt nicht so sehr an Sachen als am Menschen aufgeht (nur Menschen sind ja für uns als geistig wollende Wesen erfahrbar), und zwar nicht am Menschen nach seiner Dinglichkeit (äußern Beschaffenheit), sondern am Menschen nach seiner seelischen Struktur. So gearteter Geschmack braucht reine, hohe, „vollkommene" Menschenbilder, um ästhetisch befriedigt zu sein. Auch ein Kunstwerk sagt ihm ästhetisch nichts, wenn es ihm nicht solche Menschenbilder bietet. Im Leben selbst

Digitized by Google

entzückt solchen Geschmack nichts mehr als die Kundgabe einer reinen, geistig bedeutsamen Seele; die Augen werden „schön", wenn Güte aus ihnen strahlt; der Mensch wird schön, wenn reine Hingabe an die Idee aus ihm spricht.

Aber nun tritt doch etwas hindernd zwischen die geistige Anerkennung und den ästhetischen Genuß. Das ist die Tatsache, daß geistige Beurteilung an und für sich der ästhetischen Aufnahmefähigkeit im Wege steht. Um geistig im eigentlichen Sinne wertvoll zu werden, muß der Gegenstand ein wollendes Wesen sein. Als *ästhetischer* Gegenstand kann er kein Wesen sein, kein Objekt des Anspruchs überhaupt und erst recht nicht ein Subjekt der Leistung (vergl. I, 3 und besonders IV, 3). Im Grunde kann also nie ein Wesen „um seiner Güte willen" schön sein, und *wenn* das Gute schön gefunden wird, so muß zwischen dem Urteil „gut" und dem Schönheitserlebnis erst eine „Entpersönlichung" stattgefunden haben. In dem Sinn, daß das, was erst als Wesen genommen und beurteilt wurde, nun als ästhetische Repräsentanz und daher nicht mehr als Objekt des Anspruchs noch als Subjekt der Verantwortung aufgefaßt wird. Daher kommt es, daß jener „geistige Geschmack" viel eher als am Leben selbst (das eben leistendes, verantwortliches Leben und also Gegenstand des Anspruchs ist) am nur „dargestellten" Leben sich befriedigen kann. Denn das Dargestellte *ist,* als Dargestelltes, in einem ganz bestimmten Sinne Nicht-Wesenhaftes, nicht Verantwortliches, nicht Objekt der geistbestimmten Auseinandersetzung. Wir haben die nötige Distanz zu ihm. Der reine oder vollkommene Mensch als dargestellter *ist* zwar ein reiner Mensch und löst dadurch die geistige Befriedigung aus; aber er ist nicht mehr ein „wirklicher" Mensch, und dies ist der Grund dafür, daß er insofern als wesentlich *ästhetisches* Objekt in Betracht kommen kann. — Darum finden wir die Zeichen stark geistigen Geschmacks viel mehr in der Einschätzung des dargestellten Menschen (im Kunstwerk) als in der (ästhetischen) Befriedigung am „wirklichen" Wesen.

Oder dann hält sich jener Geschmack nicht so sehr an das Gute (oder Vollkommene) selbst, in seiner lebendigen vollendeten Realität, als an seinen „Ausdruck", — wodurch wiederum eine Art von Irrealisierung vollzogen wird. Ein Objekt kann um so eher ästhetisches Objekt sein, je weniger Realitätsbedeutung es hat. Denn Realitätsbedeutung ist Be-

Digitized by Google

deutung für die zweckhafte Auseinandersetzung; soviel Möglichkeit der Auseinandersetzung, soviel Realität. Je mehr „Wirklichkeit" also ein Objekt für unser Erleben hat, desto mehr ist es Gegenstand zweckhafter Stellungnahme, desto weniger also ästhetisches Objekt. Das ästhetische Interesse, sofern es vordringen kann, „vollzieht" geradezu eine Irrealisierung der Dinge: es „erhebt" sie aus der Sphäre der Wirklichkeit in die Sphäre der Irrelevanz für die Zwecksetzung, also in das „Unwirkliche". Das Gute hingegen hat seinen Platz ausschließlich in der Wirklichkeit; nur Wirkliches kann gut sein. Soll, nach der Art des vergeistigten Geschmacks, etwas gut sein, um auch schön gefunden werden zu können, so muß es nach der Seite seiner Güte der moralischen Realität, nach der Seite der Schönheit der ästhetischen Irrealität angehören. Wir haben dies Verhältnis soeben beim *dargestellten* Guten kennen gelernt. Es tritt wieder ein, wenn der Gegenstand nur noch als *Hinweis* auf Güte oder Vollkommenheit (geistigen Wert überhaupt) genommen, im übrigen aber ästhetisch erlebt wird. Dies ist der Fall, sofern das Objekt uns nicht selber als gutes (und damit als Realität) imponiert, sondern uns nur „Ausdruck" eines „dahinterstehenden" realen Guten ist: kraft seiner hinweisenden Bedeutung weckt es unsere geistige Befriedigung (die nicht eigentlich ihm, sondern eben dem gilt, was es „ausdrückt", worauf es hinweist) und erlaubt uns damit, uns auch seiner Schönheit zu öffnen. Es *kann* uns schön sein, weil es an das Gute „erinnert". Es verlohnt sich, auf den Fall etwas ausführlicher einzugehen.

Gut, vollkommen im Sinne des geistigen Interesses, ist das, was die Idee der geistig verstandenen Einheit, der Harmonie des Einzelnen, der restlosen Einfügung des Besondern in das Ganze, in seinen Willen und dessen Verwirklichungen aufgenommen hat, — was zur Überwindung der Individuation im Zustand des eindeutigen, reinen Seins tendiert. *Hinweis* auf Güte kann also überall dort sein oder gesehen werden, wo ein Gegenstand, ohne selber als (geistiges) Wesen in Betracht zu kommen, Einheit (des Besonderen), Ganzheit, Harmonie, Einordnung des Einzelnen „darstellt". Seine Einheit oder Ganzheit oder harmonische Ordnung wird dann von uns nicht ernsthaft ihm selbst zugeschrieben, im Sinne des von ihm gewollten und geschaffenen, also im Sinne seiner Güte oder geistigen Werthaftigkeit; aber er ist unserm geisti-

Digitized by Google

gen Interesse doch „sympathisch", weil er uns an die geistige Werthaftigkeit erinnert, sie für uns versinnbildlicht. Wir sehen dann durch den harmonisch geeinten Gegenstand hindurch jenen Willen zur Einheit, jene Güte also, oder ihr Ziel, das reine Sein selber, — und weil der Gegenstand diesen Durchblick gestattet, ist er uns geistig sympathisch. Und gerade weil er, der harmonische Gegenstand, nicht ernstlich als gute oder „vollkommene" *Realität*, d. h. als *Subjekt* der Güte oder Träger der Vollkommenheit, in Betracht kommt, kann er zugleich ästhetisch in Betracht kommen. Vermöge seines Hinweises auf die Güte ist er uns geistig sympathisch, vermöge der Irrealität seiner Güte ist er uns ästhetisch bedeutungsvoll; zusammen: er gestattet uns das geistig bestimmte Schönheitserlebnis, er befriedigt den vergeistigten Geschmack.

Der auf Güte hinweisende Gegenstand hat noch verhältnismäßig am meisten (geistige) Realitätsbedeutung und steht insofern der wirklichen, persönlichen Güte am nächsten, wenn er ein *Gebilde* darstellt, das aus gutem (geistigem) Willen hervorgegangen ist und also unmittelbar und tatsächlich diesen realen Willen zum Ausdruck bringt. Gebilde dieser Art sind alle Institutionen und Organisationen des Gemeinschaftswillens, in denen dieser gemeinsame Wille vieler Subjekte der Einheitsidee ein Denkmal gesetzt hat. Alle Gemeinschaften und alle Werke der Gemeinschaft wirken geistig erhebend, weil sie unmittelbar Ausdruck der Geistigkeit sind. Sofern Freundschaft, Ehe, Familie, Staat, Ordnung, Recht und Gerechtigkeit, Institutionen und Organisationen des Zusammenlebens und des Verkehrs, Gebilde des geistigen Willens sind, repräsentieren sie selbst geistige Werte und befriedigen insofen das geistige Interesse dessen, der sie wahrnimmt. Infolgedessen lassen sie für einen *geistig* orientierten Geschmack auch das Schönheitserlebnis zu; „geordnete Verhältnisse" befriedigen diesen Geschmack *ästhetisch*, weil sie die Geistigkeit moralisch befriedigen. Darum z. B. verlangt ein ausgesprochen geistiger Geschmack, daß im Leben (und dann wieder im dargestellten Leben, z. B. im Drama oder im Roman) Ordnung herrsche; anders kann er das Leben (und das dargestellte Leben) nicht schön finden. — Aber immer noch steht solcher direkter Ausdruck des geistigen Willens, wie er in Gemeinschaftsgebilden oder in der realen Ordnung überhaupt vorliegt, der Realität des schaf-

Digitized by Google

fenden Willens selber allzu nahe, als daß er *stark* ästhetisch wirken könnte; er wirkt noch zu stark moralisch. Die Gebilde des guten Willens stehen der Lebendigkeit noch zu nah, um in erheblichem Maße Objekte des ästhetischen Empfindens sein zu können.

Darum fällt die ästhetische Bedeutung des die Harmonie darstellenden Gegenstandes (immer: für den geistig interessierten Geschmack) hier noch nicht so stark auf wie dort, wo das Objekt nur noch entfernter oder indirekt auf die lebendige Geistigkeit oder Güte eines Subjektes hinweist, — wo es zwar noch als „Ausdruck" des Guten imponiert, doch ohne daß in bestimmter Weise ein Subjekt des Guten darin oder dahinter gesehen würde. Dies ist der Fall bei einheitlichen, ganzen, harmonisch geordneten Objekten, welche nicht mehr als *Gebilde* sichtbaren Einheitswillens (für den Beschauer) in Betracht kommen, sondern nur noch als eigentliche *Sinnbilder:* sie machen den „Eindruck", daß oder als ob ein Wille zur reinen Einheit sie geschaffen hätte, — ohne daß wir doch in der Schau diesen Willen mit schauten. Es handelt sich, kurz gesagt, um bloße „Dinge", welche durch ihre Beschaffenheit jene harmonische Einheit oder Vollkommenheit *repräsentieren,* vor Augen führen, sozusagen unpersönlich darstellen, — jene Einheit, nach welcher unser *geistiges* Interesse sich sehnt.

Von allen diesen Einheit „ausdrückenden" Dingen stehen diejenigen dem deutlichen *Gebilde* des Einheitswillens noch am nächsten, welche wir Organismen heißen. Sie eignen sich daher, verhältnismäßig, noch wenig zu ästhetischen Objekten, obwohl sie andererseits, *sofern* sie ästhetisch gewürdigt werden, den (geistigen) Geschmack befriedigen. Zwar eignen sie sich dazu mehr als geistige *Wesen* und auch noch mehr als sichtlich geistgeborene *Gebilde,* aber weniger als jene andern ganzheitlichen Dinge, in denen ein einheitsschaffender Wille nicht mehr direkt erkennbar wird. Der Organismus ist immer noch ein Lebendiges; man glaubt noch den gestaltenden Willen am Werke zu sehen. Es ist in den Augen des geistig Interessierten noch quasi ein „Verdienst", ein (geordneter) Organismus zu sein. Die moralische Beurteilung des Objektes tritt noch zu stark hervor; man sieht immer etwas vom Willen selber. Daher ist es ein Zeichen verhältnismäßig geringer Ästhetizität (und stärker hervortretender Moralität), wenn jemand vorwiegend im *Organischen* die

Digitized by Google

Schönheit findet, ähnlich wie dort, wo jemand lebendige Gemeinschaftsgebilde oder gar lebendige Güte selber braucht, um ästhetisch „zustimmen" zu können.

Die eigentlich geeigneten ästhetischen Objekte des vergeistigten Geschmacks sind vielmehr diejenigen Dinge, welche *nur* noch als Repräsentation von Einheit, Ganzheit, Ordnung, Harmonie in Betracht kommen, ohne in sich selbst lebendiger Wille dazu zu sein. Je „toter" ein Gegenstand, desto eher kann er *ästhetischer* Gegenstand sein. Für den geistigen Geschmack ist erst dasjenige Ding *ästhetisch* vollwertig, welches Einheit nur repräsentiert, nicht ist oder willentlich darstellt; es kann freilich, für diesen Geschmack, auch nur dann ästhetisch *wertvoll* sein, wenn oder sofern es wirklich *Einheit,* Vollkommenheit, zuletzt also Einheitswille, repräsentiert. — Hier erst treten wir in das Gebiet der *bevorzugten* Objekte vergeistigten Geschmackes ein. Sie sind „reine Symbole" der Güte oder, da alle Güte auf die Idee des Guten verweist, Symbole des reinen Seins, in welchem alle Sonderansprüche des Einzelnen, ja in welchem zuletzt die Einzelheit selber aufgehoben wäre.

So verstehen wir, daß vergeistigter Geschmack zu seiner Befriedigung Objekte (Naturobjekte oder Kunstwerke) verlangt, welche ausgesprochen einheitlich, ganz, geordnet, abgewogen, harmonisch sind, rein in den Verhältnissen und klar in der Unterordnung und Einordnung des Einzelnen, kurz: Sinnbilder des sachlich-übersubjektiven Seins. Sie müssen, sollen sie schön gefunden werden, an unsern eigenen geistigen Willen appellieren, dürfen nicht unsere Subjektivität, Triebhaftigkeit, Bedürftigkeit anregen oder ihr schmeicheln. Sie müssen zugleich die geistige Sehnsucht wenigstens im sinnbildlichen Hinweis befriedigen und gerade dadurch uns erheben und erlösen aus der Welt der subjektiven Ansprüche. Sie müssen insofern reinigen und erbauen, ja „bessern". Das alles können sie leisten durch ihre Erinnerung an *die* Güte, Reinheit, Einheit, Harmonie, an die Idee, die allen diesen Begriffen zugrunde liegt. Und diese Kraft der Erinnerung haben sie in ihrer zur Schau getragenen Einheit und Ordnung selbst, in dem, was man ihre Form nennt.

Das, was hier Form heißt, ist aber, wohlverstanden, nicht die ästhetische Form. Sondern es ist die *gegenständliche* Einheit, Gestaltetheit, Ganzheit, — also ein moralischer (geistiger) Wert. Aber diese gegenständliche Form hat für

Digitized by Google

den geistbestimmten Geschmack insofern ästhetische Bedeutung, als sie es ist, welche diesem Geschmack gestattet, auch die *ästhetische* Form des also gegenständlich formhaften Objekts, seine Schönheit, zu sehen. Sie ist für die ästhetische Form hinweisend, symbolisch, ein Fenster für die Schönheit. — So ist auch der Sinn für die mathematisch-logische Form an sich nicht gleich dem ästhetischen Sinn, sondern er ist eine Art oder ein Ausdruck des geistigen Interesses, der „moralischen Form" des Subjekts selbst. Aber wo dann die Art der Zwecksetzung überhaupt Raum läßt für ästhetisches Erleben, da tritt der geistig-logische Formsinn qualitätsbestimmend in Verbindung mit dem ästhetischen Formsinn: der Geschmack (und die damit zu erlebende Schönheit selbst) wird sozusagen logisiert.

An der Tatsache, daß wir in der Wirklichkeit gegenständliche Form (Einheit, Regelmäßigkeit, Logos) schauen (während sie doch gerade als exakte Form niemals „nachweisbar" ist), ist sicher sowohl das geistige Interesse als auch der ästhetische Sinn beteiligt. Wo uns der Gegenstand nur als „ungefähr" einheitlich oder regelmäßig entgegentritt, bietet er unserer geistigen Sehnsucht eine Möglichkeit, in ihm Einheit selbst zu schauen: wir „idealisieren" ihn, wir übertragen unsere eigene geistige Form auf ihn, wir nehmen ihn für ganzheitlich, harmonisch, wir sehen ihn so. Zugleich aber, sofern wir mit geistigem Geschmack Schönheit suchen, „brauchen" wir ihn aus *ästhetischem* Interesse als einen einheitlichen, formhaften, und so färben wir auch von hier aus sein Bild im gleichen Sinne. Die Welt wäre uns formlos ohne geistiges Interesse und ohne vergeistigten Geschmack.

Das Wichtigste aber ist für jetzt die Einsicht, daß logische, rationale, mathematische Geformtheit des Gegenstandes nur für den *geistbestimmten* Geschmack die Bedingung der ästhetischen Befriedigung ist. Hierher, in diese Geformtheit, gehört alles, was Einheit, Ganzheit, Harmonie, Gleichgewicht, sinnvolle Gliederung, Rhythmus, Regularität, Gesetzmäßigkeit usw. heißt. Aber, und dies muß besonders betont werden, weil es zunächst unsinnig erscheint: diese Tatsache der Bedingtheit möglichen ästhetischen Erlebens durch die logische Form des Objekts ist eine Manifestation der *stofflichen Gebundenheit des Geschmacks*. Das ästhetische Empfangsvermögen ist eingeschränkt durch jene Be-

Digitized by Google

dingtheit; geistiger Geschmack kann *nur noch* das schön finden, was vermöge seiner geistigen Bedeutsamkeit dem moralischen Bedürfnis des geistigen Individuums entgegenkommt und ihm also in dieser Hinsicht sympathisch, angenehm, vertraut ist. Jene geistige Bedeutsamkeit ist aber Sache der gegenständlichen, stofflichen Beschaffenheit. Denn Stoff ist alles am Objekt, was Gegenstand der Auseinandersetzung, des Urteils, der moralischen Billigung oder Mißbilligung, kurz der zwecksetzenden Stellungnahme ist. Stoff ist alles an ihm außer seiner Schönheit. So gehört auch die Einheit, Harmonie, Proportionalität usw. zum Stoff, weil dies alles eine dem moralischen Urteil ausgesetzte Beschaffenheit bedeutet. Diese ganze Gestalthaftigkeit ist nicht selber die Schönheit des Gegenstandes, sondern sie ist nur das Fenster für die Schau der Schönheit, die (stoffliche) Bedingung dafür, daß ein geistiges Individuum Schönheit sehen und der Schönheit froh werden kann. Was wir gegenständliche, organische, logische, mathematische *Form* heißen, ist zwar Form gegenüber dem Nichtgestalteten, das in ihr erst Gestalt gewinnt; aber *dieser* Gegensatz von Form und Stoff bewegt sich durchaus noch innerhalb der Gegenstandsbeschaffenheit, d. h. innerhalb der *moralischen* Bedeutung des Objekts, welche unter ästhetischem Gesichtspunkt ganz Stoff ist.

Man muß sich, gerade wegen des Gleichlautes der Ausdrücke, sehr davor hüten, ästhetische und gegenständliche Form zu verwechseln oder zu identifizieren. Ästhetische Form, Schönheit, ist ohne „Gestalt"; sie läßt sich in gegenständlichen Beschaffenheiten nicht fassen und ist an keine solche Beschaffenheit an und für sich gebunden. Gegenständliche Form dagegen *ist* gerade Gestalt, d. h. Einheit; sie ist Qualität, Beschaffenheit, und kann daher ästhetisch nicht an und für sich Bedeutung haben. Wenn sie solche Bedeutsamkeit gewinnt, so geschieht das von der Stellungnahme des Subjekts aus, welches, als geistig interessiertes, gegenständliche Form braucht, um ästhetische Form überhaupt „sehen" zu können. Erst in dieser ästhetischen Bedingtheit oder Gebundenheit des Subjekts wird ästhetische Form an eine bestimmte Gestalt des Objekts, nämlich an dessen gegenständlich-rationale Form, gebunden. Und dies gerade bedeutet diejenige Abhängigkeit des Geschmacks (oder der ästhetischen Erlebnisfähigkeit) vom Stoff (Beschaffenheit),

Digitized by Google

welche für das *geistig* interessierte Subjekt charakteristisch ist. — Man kann wohl unterscheiden zwischen einem Geschmack, der gewissermaßen reale, lebendige Güte des Objekts braucht, um es schön zu finden, — und einem andern, dem das hinweisend-logische Sinnbild der Geistigkeit dafür bessere Dienste tut, und man kann den erstern Geschmack mehr stofflich, den zweiten mehr formal interessiert nennen. Aber was diesem Unterschied zugrunde liegt, ist ein verschiedener Grad von Ästhetizität im Verhältnis zum Hervortreten des moralischen Interesses, und nur in diesem Sinn ist im zweiten Fall das Interesse stärker ästhetisch. Die stoffliche *Gebundenheit,* und zwar im Sinn des geistigen Bedürfnisses, ist beidemale in qualitativ gleicher Weise da, und das Interesse an der gegenständlichen *Form* ist nicht weniger ein stoffliches Interesse als dasjenige an der gegenständlichen „Substanz" oder also am realen *Gehalt* an lebendiger Geistigkeit.

Um auch die letzte mögliche Unklarheit auszuschalten, muß man sich an das Verhältnis (vgl. II, 3) von Sein und Dasein erinnern. Auch der ästhetische Sinn ist „Sinn für die Einheit"; aber „Einheit" (Form) bedeutet hier etwas durchaus anderes als was vom *geistigen* Interesse als „Einheit" gesucht und geschätzt ist. Die geistig bedeutsame und aus geistigem Geschmack ästhetisch belangreiche Form (Ganzheit) ist der Ausdruck der Vollkommenheit im Sinne der sittlichen Überwindung des Zwiespaltes, der Problematik, also im Sinne der moralisch zu schaffenden oder geschaffenen Einheit. Die ästhetische Form ist die „Einheit" als *daseiende,* selbstverständliche, fraglose. Hinter der geistig bedeutsamen Einheit steht der (erfolgreiche) Kampf; das ästhetische Einheitserlebnis und der ästhetische Sinn für Einheit weiß davon nichts. — Wohl kann man sagen, daß demjenigen, der *irgendwo* Schönheit empfindet, in diesem Empfinden „Einheit" aufgehe, oder umgekehrt: daß uns Einheit aufgehen „müsse", damit wir Schönheit finden. Aber es ist wesentlich, daß *hier* Einheit als fraglose, daseiende geschaut (und zwar ästhetisch, nicht gegenständlich-zweckhaft geschaut) wird. Wenn uns *gegenständlich* geschaute (erfahrene) Einheit zur Bedingung des Schönheitserlebnisses wird, so ist *diese* Einheit eben *Bedingung* des ästhetischen Erlebens, nicht schon selber ästhetisch erlebte. Dem geistig interessierten Geschmack kann etwas nur schön sein, sofern es die (mo-

Digitized by Google

ralisch verstandene) Einheit symbolisiert; es muß diese moralische Bedingung erfüllen, um schön gefunden werden zu können. Die Ästhetizität als solche stellt keine Bedingungen; *indem* sie etwas schön findet, findet sie auch zugleich Einheit. Schönheitserlebnis ist schon als solches Einheitserlebnis. Daher findet der reine ästhetische Sinn *überall* Einheit (ästhetische, nicht sinnhaft-moralische), auch dort, wo nicht gegenständliche (moralische) Einheit oder Form ist. Er *braucht* nicht das Vehikel gegenständlicher Einheit, um *die* Einheit zu schauen, auf die es ihm ankommt.

Der gebräuchlichen Verwechslung oder Vermischung gegenständlicher und ästhetischer Form geht eine bemerkenswerte Unklarheit über die Bedeutung des *Spmbols* im ästhetischen Zusammenhang parallel. Der gestalthafte *Gegenstand*, welcher vermöge seiner rationalen Beschaffenheit hinweisende (auf die Idee des eindeutig-einheitlichen Seins verweisende) Kraft besitzt und so für den geistbestimmten Geschmack auch ästhetische Bedeutung gewinnt, — dieser Gegenstand ist in diesem Zusammenhang überhaupt für nichts Symbol. Sondern Symbol für etwas ist einzig seine (gegenständliche) Form, und er selbst kann Symbol nur insofern genannt werden, als er mit jener Form identifiziert wird (wie es bei „mathematischen Gegenständen" ohne weiteres geschieht und geschehen kann, weil hier eine andere als formale Beschaffenheit dem Gegenstand nicht zukommt). Aber es muß deutlich gesehen werden, *wofür* jene Form, oder der Gegenstand in seiner Geformtheit, Symbol ist. *Nicht* eigentlich für die Schönheit; für die Schönheit ist jene Form das Fenster, durch welches ein geistig Interessierter sie sehen kann; sie ist also wohl Offenbarungsmittel, aber nicht Symbol im Sinne der Repräsentanz oder des Ausdrucks. Symbol in diesem Sinne ist die gegenständliche Form vielmehr für die Geistigkeit, d. h. direkt für die Güte (geistige Qualität) und indirekt für die Idee der Einheit selbst. Und vermöge *dieser* Symbolbedeutung gerade *wird* die Gestalt dem geistig Interessierten Offenbarungsmittel für die Schönheit. Die gegenständliche Form steht also nicht repräsentierend und hinweisend für die ästhetische Form, sondern für denjenigen moralischen, stofflichen Gehalt, der die Zustimmung und Sympathie des geistigen Individuums für sich hat. Die gegenständliche Form ist stoffliches und nicht ästhetisches Symbol, und die Ermöglichung ästhetischen Erlebens erfolgt auch

Digitized by Google

nicht *direkt* von jener gegenständlichen Form, sondern erst von dem durch sie Ausgedrückten aus: nämlich von der Geistigkeit aus, an welche jene Form „erinnert".

Man sieht hier endlich auch, was es mit der Rede vom Schönen als dem Symbol des Guten oder Vollkommenen auf sich hat. Von vornherein ist diese These überhaupt nur auf dem Boden *geistbestimmten* Geschmackes diskutabel. Denn nur hier findet überhaupt eine „Beziehung" zwischen Schönheit und Güte statt. Aber diese Beziehung ist gerade nicht von der Art, welche jene These meint. Nicht die Schönheit (die ästhetische Form) ist das Symbol der Güte (Geistigkeit), sondern die *gegenständliche* Form ist ein solches Symbol. Es liegt wieder jene Verwechslung von gegenständlicher und ästhetischer Form vor, wenn man Schönheit als Symbol der Güte bezeichnet. Man sollte sagen: die gegenständliche Form ist Symbol der Geistigkeit selbst, welche ihrerseits, als in dieser Form gespürte, dem geistbestimmten Geschmack auch die *ästhetische* Befriedigung am so beschaffenen Objekt gestattet.

Mit diesen Hinweisen auf die Merkmale eines ausgesprochen geistig bestimmten, also an geistiges Interesse stofflich gebundenen Geschmacks mag es genug sein. Diesem Geschmack verdankt alle Rationalität, Regularität, Klarheit der Struktur und des Zusammenhangs ihre ästhetische Bedeutsamkeit; aber auch, direkter auf das Leben bezogen, alles, was wir Reinheit, Größe (im geistigen Sinn), Erhabenheit, Wahrheit, Gerechtigkeit nennen. Auch im Kunstwerk ist das Erhabene, Große, zum guten Teil auch das Heroische, aber auch die innere Wahrheit deshalb *ästhetisch* bedeutungsvoll, weil es einen *geistigen* Geschmack gibt, der jene Qualitäten braucht, um für ästhetisches Empfinden Raum zu bekommen. — Alles, was in der Regel „höherer" Geschmack genannt wird, ist ausgesprochen geistbestimmter und geistgebundener Geschmack. Wie wir denn auch nur dort von großer oder hoher Kunst zu sprechen pflegen, wo das Werk hohe Geistigkeit repräsentiert und *deshalb* für einen *geistigen* Geschmack in hohem Maße als ästhetisch bedeutsames Werk empfunden werden kann.

Aber rein geistiges Interesse findet sich in der Wirklichkeit nirgends, in keinem Subjekt und keinem Moment des Erlebens. Überall mischt sich die Subjektivität ein, und dies bedeutet, daß auch jeder Geschmack relativ sinnlicher, trieb-

Digitized by Google

hafter, „sentimentaler" Geschmack ist. Vom Standpunkt des Geistes aus müßte man von der Tatsache ständiger *Getrübtheit* des Geschmackes sprechen. Das will nicht heißen, daß durch das Mitschwingen subjektiver Interessiertheit die *Ästhetizität* des Erlebens vermindert oder getrübt sei, sondern getrübt und vermindert ist dadurch nur die Geistigkeit, — im ästhetischen Erleben genau so wie im Leben überhaupt. Es handelt sich übrigens noch um mehr als eine Trübung, es handelt sich um einen Konflikt. Denn die Triebansprüche stehen als solche den Ansprüchen der Geistigkeit nicht nur als ein anderes, sondern als ein Widerspruch gegenüber: das Ineinander von Subjektivität und Geistigkeit bedeutet eine problematische, ja *die* problematische Situation. Die ganze Problematik des Lebens wiederholt sich, im Zusammenhang ästhetischen Erlebens, als Problematik des Geschmacks. Das ist seine innere Unsicherheit, seine Zweideutigkeit, sein Schwanken, seine Unbestimmtheit. In jedem von uns streitet der Geist gegen den Trieb auch im Gebiete des Geschmacks: stoffliche Gebundenheit des Geschmacks ist *überall*, aber es widerstreitet die Gebundenheit an den *triebhaft* befriedigenden der Gebundenheit an den *geistig* befriedigenden Stoff. — Wir wollen kurz und allgemein zeigen, wie jene triebhafte Gebundenheit und ihre Konkurrenz mit der geistigen Bestimmtheit sich in der Art des Geschmacks manifestiert.

Zunächst ist zu bedenken, daß *rein* geistiges Interesse überhaupt nicht zur Konzeption eines *Gegenstandes* führte. Denn Gegenstand ist Objekt der Auseinandersetzung, und diese ist Manifestation der Getrenntheit, der Individuation und also der Subjektivität in den Individuen. Wenn daher auch der geistbestimmte Geschmack immerhin Gegenständliches braucht, um Schönheit zu empfinden, so ist dies ein Zeichen dafür, daß er nicht *rein* geistig bestimmt ist. Und insofern ist allerdings *alle* stoffliche Gebundenheit, auch wo sie stark geistig gefärbt ist, doch schon Ausdruck der Subjektivität; es gäbe ohne Subjektivität *keinen* Stoff, weil es kein Objekt der Auseinandersetzung gäbe, — und daher auch im Geschmack keine stoffliche Gebundenheit. Eben insofern ist es vollkommen richtig, in der stofflichen Interessiertheit als solcher (im Zusammenhang des ästhetischen Lebens) eine Manifestation unserer *subjektiven* Interessiertheit, unserer individuellen Bedürftigkeit zu sehen. Je stärker daher die stoffliche Interessiertheit, desto „ge-

Digitized by Google

ringer" ist der Geschmack, „geringer" nicht nur im Sinne schwächerer Ästhetizität, sondern auch „minder" im Sinne geringerer Geistigkeit des Subjekts. In diesem Sinne steht die stoffliche Gebundenheit des Geschmacks (also die Stofflichkeit des Interesses im Zusammenhang des ästhetischen Erlebens) nicht nur der *ästhetischen* Reinheit oder Unabhängigkeit, sondern auch der *geistigen* Reinheit des Geschmacks entgegen.

Andererseits ist nun diese subjektive „Trübung" des geistigen Interesses wie für das Leben so auch für die Aktivation des ästhetischen Lebens und daher für den Geschmack „notwendig". Geist allein konstituiert nicht Leben; sondern Leben ist gerade die problematische Zwiespältigkeit im Willen. So würde ein *rein* geistiger Geschmack vom Objekt, damit es ästhetisch befriedigend sein könnte, Lebensfremdheit, Unlebendigkeit verlangen; denn er würde reine Geistigkeit verlangen. Da es derartiges in Verbindung mit einem Gegenstand nicht gibt, so fehlte jenem Interesse jeder Gegenstand, damit aber auch jeder ästhetisch bedeutsame Gegenstand. Ein Korn Subjektivität im Geschmack ist immer nötig, damit ästhetisches Erleben an Gegenständen überhaupt möglich sei. Daher ist der Umkreis der Gegenstände, welche ästhetisch in Betracht kommen können, um so größer, je geringer die Geistigkeit des Geschmacks ist: geistiger Geschmack ist exklusiv. (Dieser Satz wird in seiner Geltung freilich durchkreuzt und eingeschränkt durch die Tatsache, daß auch die Subjektivität eines bestimmten Individuums sehr „eng" sein kann, wodurch dann jener Umkreis der ästhetisch in Betracht kommenden Objekte entsprechend verengt wird.) Zugleich neigt ausgesprochen geistiger Geschmack zum „Schema", d. h. zu einer Auswahl der ästhetisch bedeutsamen Objekte, welche nach ihrer Entferntheit vom „Leben" getroffen wird. Das Extrem solchen Geschmacks läge dort vor, wo nur noch „reine Form" schön gefunden werden könnte, womit aber, wie gesagt, die Möglichkeit ästhetischen Lebens überhaupt aufhörte. Während im gleichen Maße, als die Subjektivität mitspricht, gerade das Irrationale, ja Chaotische, jedenfalls das logisch unfaßbare Lebendige der ästhetischen Bedeutsamkeit erschlossen wird.

So neigt der durch die Subjektivität relativ stark bedingte (sagen wir kurz: der triebhaft bestimmte) Geschmack zur ästhetischen Schätzung des Formlosen (im Sinne der

Digitized by Google

gegenständlichen Form natürlich), des Ungeordneten, Chaotischen, Exzentrischen. Denn Sache der Subjektivität ist die Getrenntheit, die Andersheit, das schrankenlos Individuierte und daher, im Gegensatz zur geistigen Idee des Seins, das „Nichtsein". Wenn geistiger Geschmack die Einheit und das „Vollendete" bevorzugt, so wird im geistig-triebhaften Subjekt diese ästhetische Vorliebe eingeschränkt durch die Neigung zum Maß- und Schrankenlosen, nicht Geordneten und nicht „Vollendeten". Wir können ästhetisch mit den Gegenständen um so mehr anfangen, je mehr sie uns nach der Art unseres Zweckinteresses sympathisch, gewohnt, bekannt, befriedigend sind, — je mehr wir uns „in ihnen wiederfinden". So sagen uns kraft unserer Subjektivität auch ästhetisch die Dinge zu, welche selber sind wie wir, welche selber Subjektivität „zum Ausdruck bringen". Geistigkeit im Geschmack fordert vom schön sein sollenden Gegenstand Form, Struktur, Stabilität, Begrenzung, Geschlossenheit. Von alledem verlangt der subjektive Einschlag im Geschmack das Gegenteil.

Es müßte nun aber wieder jener Stufenleiter der Ästhetizität überhaupt gedacht werden, von welcher bei Gelegenheit der Charakteristik des geistigen Geschmackes die Rede war, und welcher es entspricht, daß einmal mehr *wirkliches* Leben, das andremal mehr symbolischer Hinweis auf dieses Leben als „Bedingung" der Schönheit verlangt wird. Es ist wohl zu beachten, daß der Grad der Ästhetizität eines Individuums nicht von der größern oder geringern Geistigkeit seines Geschmacks abhängig ist; davon abhängig ist nur die *Art* des Geschmacks. Es gibt auch innerhalb einer ausgesprochen triebhaft bestimmten Geschmacksrichtung alle möglichen Grade der ästhetischen Empfänglichkeit. Wenn wir dem „ungeistigen" Geschmack den Sinn für Schönheit absprechen, so identifizieren wir unrichtigerweise Schönheit mit geistiger Schönheit. Ungeistiger Sinn für Schönheit (welche dann allerdings ungeistige Schönheit ist) ist *auch* Sinn für Schönheit, und es ist unrichtig zu glauben, nur der „geistige" Mensch sei fähig, Schönheit zu erleben. — Wenn es also auch innerhalb triebbestimmter Geschmacksrichtung alle Grade der ästhetischen Empfänglichkeit gibt (Grade, welche durch stärkeres oder schwächeres Hervortreten aktivierter Zwecksetzung bestimmt werden), so gilt auch hier die früher aufgestellte Proportion: je stärker ästhetisch ein Individuum interessiert ist,

Digitized by Google

desto weniger kann ihm die Substanz des Lebens selber, desto mehr muß ihm das *Symbol* dieser Substanz ästhetisch bedeutungsvoll sein. Denn je näher der Gegenstand dem wirklichen Leben selber steht, desto mehr ist er moralischer und desto weniger kann er ästhetischer Gegenstand sein. Wessen Interesse stark erotisch bestimmt ist und wessen Geschmack daher ebenfalls „erotisiert" ist, der wird zwar als *zwecksetzendes* Subjekt an erotisch reizvollen Gegenständen der *Wirklichkeit* seine Freude haben: als Subjekt *ästhetischen* Erlebens wird er diese *wirklichen* Gegenstände in ihrer erotischen Lebendigkeit selbst um so weniger als *schön* empfinden, je stärker eben seine Ästhetizität ist. Sondern er wird im selben Maße eben diejenige Gegenständlichkeit *ästhetisch* genießen, welche sich als Ausdruck, Hinweis, Symbol des „erotischen Lebens" präsentiert. Starke Ästhetizität, auch wenn sie der Art nach ausgesprochen erotisch-sinnlich bestimmt ist, wird sich nicht an Gegenständen direkter erotischer Befriedigung entzünden (hier entzündet das Individuum sich als zwecksetzendes), sondern vielmehr an jenen Darstellungen, Symbolen, Geschichten, Bildern, Witzen usw., welche selber nicht als „Realität", sondern eben als *Hinweis* auf Realität in Betracht kommen. Ästhetisches Erleben braucht *Distanz* von der Wirklichkeit, auch wo es stark triebhaft bestimmt ist.

So ist sinnlicher Geschmack nicht *mehr* stofflich gebunden als geistiger Geschmack (wenn man die oben erwähnte Einschränkung in Betracht zieht), sondern nur in anderer Weise, oder vielmehr: an andersartige Stofflichkeit gebunden. Auch sinnlicher Geschmack hält sich, je mehr er Geschmack d. h. *ästhetische* Empfänglichkeit ist, an Ausdruck oder Symbol, freilich an Symbole *triebhaft* befriedigender Realität. Sofern solche Symbole sich gerade durch die Negation der gegenständlichen Form, des Logischen, Rationalen, Harmonischen, Einheitlichen auszeichnen, sind sie doch in ihrer Formlosigkeit nicht „stofflicher" als die bevorzugten Symbole des geistigen Geschmacks. Die Form dieser letztern Symbole gehört, wie wir wissen, unter ästhetischem Gesichtspunkt zum *Stoff,* weil eben für diesen Gesichtspunkt alles Stoff ist, was nicht ästhetischer, sondern moralisch-zweckhafter Haltung seine Bedeutung verdankt. Und andererseits sind ja auch die bevorzugten Symbole ungeistigen Geschmacks eben Symbole, welche für diesen Geschmack ge-

Digitized by Google

rade in ihrer Formlosigkeit die gleiche ästhetische Bedeutung besitzen wie die formhaften Symbole für den geistigen Geschmack.

Wir kommen näher an die Beschaffenheit des triebhaft bestimmten Geschmacks heran, wenn wir uns erinnern, daß es nicht Trieb schlechthin, sondern zwei zueinander gegensätzliche Triebe gibt, den Trieb der Beharrung (Behauptung) des Subjekts und die Sucht der Selbstveränderung, zugunsten der Angleichung an das Objekt. Wo die Subjektivität den Geschmack wesentlich bestimmt, wird immer entweder mehr die eine oder mehr die andere dieser Tendenzen den Ton angeben. So daß wir im konkreten Fall nicht einfach von ungeistigem Geschmack werden reden können; es wird immer ein Geschmack mehr von der einen oder mehr von der andern Triebbestimmtheit sein.

Für den Beharrungstrieb ist es charakteristisch, daß das Individuum sein Sosein über alles stellt, sich gegen dessen Veränderung wehrt und daher alles Objekt ihm dienstbar zu machen strebt. Primär ist ihm also dasjenige Objekt angenehm, das ihn „in Ruhe läßt", sekundär dann das für die Erhaltung des Soseins Verwendbare. Wenn es nun allgemein gilt, daß ceteris paribus ein Objekt um so eher in seiner Schönheit gesehen werden kann, je weniger es Anlaß zu aktivierter Zwecksetzung und Auseinandersetzung gibt, je mehr es also „befriedigt", so müssen einem Menschen, dessen Interesse stark durch den eben charakterisierten Trieb bestimmt ist, vorwiegend solche Objekte (oder die Symbole solcher Objekte) *ästhetisch* gefallen, welche Beharrung, Ruhe, Gleichartigkeit (Nicht-Stören des Soseins) oder dann Beherrschbarkeit, Fügsamkeit, auch Zweckmäßigkeit u. ä. repräsentieren. Ein also gearteter Geschmack befriedigt sich am Ausdruck des Starren, Gesetzten, Konservativen; er kann nichts schön finden, was Bewegtheit, Veränderlichkeit, Flüssigkeit symbolisiert. Er befriedigt sich weiter am Ausdruck der Beherrschbarkeit, der Übersichtlichkeit (Klarheit in diesem Sinne), dann der Zweckmäßigkeit, Handlichkeit, der technischen „Rationalität"; er ist „nüchtern", „sachlich" in diesem Sinne, aller Phantastik und Extravaganz, allem Unfaßbaren, Ungewohnten, Bizarren abhold.

Eben darum besitzen die bevorzugten Symbole dieses „egoistisch-konservativen" Geschmacks eine manchmal irreführende Ähnlichkeit mit denen ausgesprochen geistbestimm-

Digitized by Google

ter Ästhetizität. Von weitem gesehen gleicht ja Ruhe und Konstanz der (rationalen) *Form,* der Einheit und Geschlossenheit, und gleicht zweckhafte Übersichtlichkeit und technische Klarheit ebenfalls der Einheit in Struktur und Zusammenhang. Aber man darf sich durch diese äußere Ähnlichkeit nicht irreführen lassen. Man darf nicht übersehen, daß starre Ruhe ebenso Formlosigkeit oder Nichtsein bedeutet, wie chaotische Bewegtheit, und daß technische Übersichtlichkeit oder Zweckmäßigkeit wesenhaft entgegengesetzt ist der logischen Proportionalität, der innern Einheit und Harmonie.

Für den *Identifikations-* oder Veranderungstrieb ist es bezeichnend, daß gerade das Sosein „gefürchtet" und das Anderssein gesucht wird. Er ist die Tendenz der Selbstentäußerung, der Neuheit, des Werdens, der „Entichung", daher der Trieb zum Andern, zur Gesellschaft, zum „Verkehr", zur Eingleichung, der im weitesten Sinne des Wortes erotische Trieb. Sofern er den Geschmack beherrscht, kann nur das schön gefunden werden, was entweder die Veränderung selbst, die „Unendlichkeit", die „Inkonstanz", den Wechsel, das Werden (in dem allein es ja dem Veranderungssüchtigen wohl ist) symbolisiert, oder dann das, was mir, dem Anschlußbedürftigen, so entgegenkommt, daß die Identifikation mir möglich wird: das „Gefällige", Sympathische, Liebenswürdige, Einschmeichelnde. Abgeneigt ist dieser Geschmack dem Starren, Strengen, Begrenzten, Kalten, Nüchternen, wie andererseits der hohen (geistigen) Form.

Aber auch hier sind, wiewohl aus entgegengesetzten Gründen, Verwechslungsmöglichkeiten gegenüber dem geistbestimmten Geschmack vorhanden, wie denn auch im praktischen Leben immer wieder geistige und erotische Sehnsucht, himmlische und irdische Liebe verwechselt zu werden pflegen. Dem unscharfen Blick kann erotische Selbsthingabe wie geistig-sittliche Überwindung der Subjektivität erscheinen, — triebhafter „Altruismus" wie soziales Verantwortungsgefühl, — Einheitswille, der zur Überwindung der Auseinandergesetztheit strebt, wie sentimentales Nichtalleinseinkönnen, oder umgekehrt, — Geselligkeitsbedürfnis wie Gemeinschaftssinn. Um so eher sind solche Verwechslungen möglich, als in unserer schlimmheiligen Seele beides sich leicht kombiniert, am gleichen Gegenstand aktiviert, und als das eine sich leicht in das Gewand des andern zu kleiden vermag. So kann nun auch der erotisierte Geschmack, ober-

Digitized by Google

flächlich gesehen, der geistbestimmten Ästhetizität außerordentlich gleichen. Die bevorzugten Symbole des ersteren stellen das Ineinanderfließen der Gegensätze, die Aufhebung der besonderten Ichheit zugunsten der Eingleichung, die „Verbrüderung" des Getrennten, die allumfassende, „mystische" Einheit (besser: Unterschiedslosigkeit), die Wärme des sympathetischen Verhältnisses dar. Das alles kann verwechselt werden mit dem, was die Symbole geistigen Geschmacks zum Ausdruck bringen: Einheit, Harmonie, Überwundenheit der Subjektivität.

Noch etwas kommt hinzu, was hier das Urteil unsicher zu machen geeignet ist. Das ist die Tatsache, daß sich erotisches Gefallen mit *ästhetischer* Befriedigung ganz *besonders* leicht verbindet. Allgemein gilt, daß zweckhafte Gefälligkeit des Gegenstandes (oder der symbolisierten Realität) bedingend, mindestens begünstigend ist für das ästhetische Erleben. Von der identifikatorischen Gefälligkeit aber gilt dies in doppeltem Sinn und sozusagen in doppeltem Maße. Denn das, was unserer Tendenz zur Veranderung entgegenkommt, ist uns nicht allein angenehm (und gestattet *deshalb* ein Zurücktreten aktivierter Zwecksetzung und Hervortreten der ästhetischen Freude), sondern es ist uns in seiner Angenehmheit sympathisch, d. h. wir fühlen uns eins mit ihm, und dieses Einheitsgefühl assimiliert sich leicht mit dem (wiewohl andersartigen) *ästhetischen* Einheitserleben. Daher kommt es, daß die erotisch-identifikatorische Sympathie recht eigentlich die Brücke zum ästhetischen „Genuß" genannt werden kann; daher kommt die enge Verflechtung zwischen dem sympathisch Angenehmen, Vertrauten, und dem Schönen; daher endlich die oft anzutreffende Verwechslung von schön und sympathisch, — die so häufige Erotisierung des Ästhetischen auch in der Theorie. Hier ist auch der hauptsächliche Grund dafür, daß ein Gegenstand für uns in der Regel eine gewisse Vertrautheit besitzen muß, um schön gefunden zu werden, — der Grund für die bedeutende Rolle, welche die „Gewohnheit" in der ästhetischen Schätzung spielt. Das Vertraute, Gewohnte, ist etwas, mit dem wir uns bis zu einem gewissen Grade identifiziert haben, es ist ein Stück von uns, wir fühlen uns eins mit ihm; daher läßt es in besonderm Maße Raum für das ästhetische Erleben. Man macht immer wieder die Erfahrung, daß das „Neue" zunächst nicht ästhetisch gewürdigt werden kann, — bis man sich

Digitized by Google

„daran gewöhnt" hat. Mag auch dabei das Beharrungsinteresse eine Rolle spielen, wesentlicher ist doch wohl dies, daß eine gewisse identifikatorische Vertrautheit erst eingetreten sein muß, ehe der ästhetische Sinn sich aktivieren kann. Es gehört in dieselbe Art der Gebundenheit des ästhetischen Lebens, daß wir Dinge, die unserer eigenen Art verwandt sind, im allgemeinen (allerdings unter Mitwirkung des Beharrungsinteresses) eher schön finden können als wesensfremde Objekte: das Verwandte ist eben dasjenige, dem gegenüber uns die Identifikation verhältnismäßig leicht *gelingt*.

Für eine vollständige Würdigung derjenigen Geschmacksarten und Geschmacks-Gebundenheiten, welche sich aus dem Mitsprechen des identifikatorischen Triebes ergeben, müßte nun auf die mannigfachen *Modifikationen* dieses vielgestaltigen Triebes hingewiesen werden. Wir begnügen uns mit wenigen Andeutungen. Es gibt eine mehr individuell gerichtete neben einer mehr ins Allgemeine gehenden (naturerotischen, kosmischen, „mystischen") Veranderungstendenz; ferner kann sie vorwiegend an gewisse Arten von Objekten oder Objektqualitäten fixiert sein, so daß diese vor andern bevorzugt werden; endlich gibt es zu jeder Liebe einen entsprechenden Haß als ihr polares Gegenstück. Es ist klar, daß je nach der Modifikation der ganzen Tendenz auch das Gefallen am Objekt, wo es vorhanden ist, eine besondere Färbung annimmt. Das Glück des befriedigten Freundschaftsbedürfnisses ist anders als dasjenige, welches die „Natur" dem Naturfreund gewähren kann, — obwohl beide identifikatorische Befriedigung bedeuten. Identifikatorische Freude an der tönenden Welt ist anders als Freude an der farbigen Welt. Befriedigter Haß ist etwas anderes als befriedigte Liebe, — obschon auch der Haß aus identifikatorischer (wenn auch ins Negative pervertierter) Bedürftigkeit stammt. — Wenn nun allgemein die Art des am Gegenstand zu befriedigenden Zweckinteresses zugleich für die Art des möglichen ästhetischen Erlebens und also für die Art des Geschmackes bestimmend ist, so versteht man, daß jeder Modifikation des identifikatorischen Gefallens eine bestimmte Färbung des identifikatorisch bestimmten Geschmackes entspricht. Der Naturmystiker hat nicht nur eine andersartige „Liebe", sondern auch einen andersartigen Geschmack als derjenige, dessen erotischem Bedürfnis wesentlich der Mensch, insbeson-

Digitized by Google

dere der einzelne Mensch, zu entsprechen vermag. Der Freund der Töne ist auch in seinem *ästhetischen* Leben anders orientiert (weil auf andere Weise stofflich gebunden) als der Freund des Lichtes, der Farben, der plastischen Form. Der nur Liebende hat auch einen andern Geschmack als der zugleich Hassende; nur der zweite vermag den Ausdruck der „Opposition", etwa in Satire oder Karikatur, ästhetisch zu genießen.

Wir brechen hier ab, weil uns genügend deutlich gemacht zu sein scheint, worum es sich handelt: die ästhetische Erlebnismöglichkeit ist in ihrer Art an die Qualität des am Gegenstand zu befriedigenden Zweckinteresses gebunden, die Qualität des Geschmackes ist gleichbedeutend mit der Art der stofflichen Gebundenheit. So viele Arten und so viele Verschlingungen des Zweckinteresses, so viele Arten und komplexe Gestaltungen des Geschmacks, — wobei niemals der geistige Einschlag und also der Sinn für die gegenständliche Form völlig fehlt, wobei aber ebenfalls nie dieser Sinn unbestritten und uneingeschränkt den Geschmack bestimmt: ein Stück so oder so gearteten Triebbedürfnisses wirkt immer mit.

Wenn man die unendlich vielen möglichen Abstufungen der Geistigkeit im Verhältnis zu der mitbestimmenden Subjektivität bedenkt, wenn man ferner die ebenfalls unbeschränkt zahlreichen Modifikationen des Triebanspruchs nach der beharrenden, wie nach der identifikatorischen Richtung in Betracht zieht, so sieht man leicht, daß unbeschränkt viele Kombinationen der geistig-triebhaften Zwecksetzung möglich sind. So gibt es auch unbeschränkt zahlreiche Möglichkeiten des individuellen *Charakters,* auch wenn man diesen nur nach der für das Individuum bezeichnenden Art der Zwecksetzung und daher der möglichen Zweckbefriedigung betrachten wollte. Dann aber gibt es, ganz abgesehen von der Stärke oder Schwäche der Ästhetizität überhaupt, auch unendlich viele Möglichkeiten des individuellen *Geschmacks.* Da nun jeder Geschmacksart ein inhaltlich bestimmter „Begriff" der Schönheit entspricht, so gehört zu jedem Individuum (genau genommen zu jedem individuellen Lebensmoment) eine besondere „Idee" oder Auffassung von dem, was schön sei, eine Auffassung, die sich mit keiner andern vollkommen deckt. Man mag daran ermessen, wie töricht der Versuch wäre, einen „allgemeinen" (inhaltlich bestimmten) Schönheitsbegriff

Digitized by Google

aufstellen zu wollen, eine Zusammenfassung der „Merkmale des Schönen", welche jedem Geschmack gerecht würde. Man kann höchstens generalisierend gewisse Geschmacksarten zusammenfassen und darnach gewisse Typen von Schönheitsidealen aufstellen. Aber solche Aufstellungen leiden, wie alle Typenbildungen, daran, daß sie der Wirklichkeit nicht gerecht werden, weil kein *wirklicher* Geschmack in einen Typus eingeht.

Bei alledem ist noch nicht einmal berücksichtigt, daß das Schönheitsempfinden sich nicht so sehr an den Gegenständen der Auseinandersetzung selbst (den eigentlich „realen" Gegenständen) entzündet, als vielmehr an ihren Symbolen. Die ästhetisch belangreichen „Merkmale" sind nicht sowohl Merkmale eines Gegenstandes (in jenem eigentlich realen Sinn) als vielmehr Merkmale hinweisender Sinnbilder. Möchten also zwei Geschmäcke in der Weise ähnlich gerichtet sein, daß, kraft verwandter stofflicher Gebundenheit, für beide Individuen ungefähr dieselben realen Gegenstände befriedigend wären und also dem ästhetischen Erleben Raum ließen: so wäre immer noch nicht gesagt, daß beide Individuen dieselben (oder ähnliche) *Symbole* für jene gemeinsamen Gegenstände „auswählten" oder bevorzugten. Denn welche Dinge oder welche „Züge" für einen bestimmten Sachverhalt sinnbildliche Bedeutung haben, das ist nicht allein von diesem Sachverhalt, sondern ebenso sehr von der Person (auch abgesehen von der Art ihrer stofflichen Gebundenheit), vor allem auch von ihrer Lebensgeschichte und ihrer Stellung in sozialer Umwelt und Menschheitsgeschichte (Tradition) abhängig. Für eine bestimmte Person, einen bestimmten Kulturkreis, eine bestimmte Zeit sind immer *bestimmte* Gebilde die bevorzugten Symbole etwa der Geistigkeit oder der triebhaften „Gefälligkeit". So dient nicht überall und nicht für jedermann dieselbe gegenständliche Form als sprechender Hinweis auf geistige „Idealität", und ebenso können für verschiedene Subjekte sehr verschiedene Symbole durchsichtige Repräsentationen einer in bestimmter Weise triebhaft befriedigenden Realität sein. Da nun die „Merkmale des Schönen" vorzugsweise Symbolmerkmale sind, so eröffnet sich hier ein weiterer Grund möglicher Verschiedenheit des individuellen Schönheitsbegriffes. Es muß allerdings einschränkend gesagt werden, daß gerade die Möglichkeit historischer, traditioneller Bedingtheit der bevorzug-

Digitized by Google

ten Symbole (für diese oder jene stoffliche Beschaffenheit) geeignet ist, zwischen verschiedenen Individuen mit tatsächlich verschiedenem Geschmack so etwas wie eine anscheinende Geschmacksgleichheit zu schaffen: ihr ästhetisches Empfinden entzündet sich an denselben (traditionellen) Symbolen, obwohl diese Symbole für jeden Beteiligten einen besondern und verschiedenen „realen Gehalt" zum Ausdruck bringen. So finden wir wohl übereinstimmend gewisse Tonverhältnisse oder Tonfolgen „schön", und diese Tatsache könnte Gleichheit des Geschmacks vortäuschen, während in Wirklichkeit jedem von uns eine bestimmte Tonfolge „etwas anderes sagt". Nicht der Geschmack ist gleich, sondern nur die Gewöhnung an gewisse Symbole, die dann so oder so, eben je nach dem Geschmack, *gedeutet* und durch diese Deutung auch ästhetisch bedeutsam werden.

So wäre auch der Versuch, das Schöne allgemein zu definieren durch Definition der ästhetisch bedeutsamen *Symbole* (oder Symbol-Merkmale), völlig aussichtslos. Zwar bestehen traditionelle Übereinstimmungen in diesem Punkte; aber die Übereinstimmung ist erstens nie vollständig und beschränkt sich zweitens auf bestimmte Gruppen. Endlich bedeutet auch innerhalb einer solchen Gruppe ein bestimmtes Symbol zwar jedem Individuum „Schönheit", aber jedem eine *andere Schönheit,* nämlich diejenige, die seinem durch das gemeinsame Symbol verdeckten individuellen Geschmack, d. h. seiner besondern stofflichen Gebundenheit entspricht. Jene Definition oder Regel der Schönheit träfe also gar nicht das, was für jeden tatsächlich Schönheit *ist,* sie wäre nicht bezeichnend für den wirklichen Geschmack, sondern sie wäre im Gegenteil geeignet, die wirkliche ästhetische Verfassung der Einzelnen und daher die wirklichen (stets individuellen) „Merkmale des Schönen" zu verschleiern.

Ebenso sinnlos wäre aber auch der Versuch, *normativ* bestimmen zu wollen, was schön sei. Der Begriff der Norm ist kein ästhetischer, sondern ein (geistig) zweckhafter, moralischer Begriff. Durch ein normativ bestimmtes Urteil kann also von vornherein nicht die Stufe oder Stärke der Ästhetizität getroffen werden, sondern nur das Maß der Geistigkeit, welche in einem bestimmten Geschmack, als stoffliche Bestimmtheit, investiert ist. Alle Urteile über guten oder schlechten Geschmack sind Urteile über größere oder geringere Dominanz der Geistigkeit in dem Interesse, das stoff-

Digitized by Google

lich die Qualität des Geschmacks bestimmt. Will man also irgend eine Norm für den Geschmack (für seine Güte oder „Richtigkeit") aufstellen, so kann sie nur eine Norm für das Verhältnis von Geistigkeit und Subjektivität in dem ästhetisch empfindsamen Individuum sein. Solche Normen können aufgestellt werden; im Grunde allerdings nur *eine* Norm, nämlich die der absoluten, uneingeschränkten Geistigkeit (da ein Triebanspruch nie normative Bedeutung haben kann, — was hier nicht näher zu begründen ist). Allein als moralische Normen regeln sie wohl die (moralisch, nicht ästhetisch bedeutsame) Qualität des Geschmacks und damit die entsprechende „Auffassung" von dem, was schön sei (sein solle), aber sie erfassen nicht das ästhetische Leben als ästhetisches. Sie bringen ein Ideal stofflicher Bestimmtheit, nicht ein Ideal der Schönheit zum Ausdruck. Schönheit kann nicht normativ bestimmt werden, — es kann nur bestimmt werden, welche Art stofflicher Gebundenheit im Schönheitssinn wirksam sein solle. Es kann eine Norm nur für den „moralischen Zustand" des ästhetischen Subjekts aufgestellt werden.

Eben darum besagen übrigens solche Normen nicht einmal etwas für die Beschaffenheit dessen, was schön gefunden werden soll. Man muß auch hier bedenken, daß der Gegenstand nicht so sehr direkt, sondern vielmehr indirekt, durch sein Symbol hindurch, *ästhetische* Bedeutung gewinnen kann. Das Symbol aber geht, wie wir wissen, nicht der realen Beschaffenheit parallel, sondern ist davon mehr oder weniger unabhängig. Auch wenn zwei Geschmäcke *moralisch* gleichwertig wären, so wären sie doch nicht notwendig in der Weise gleich, daß beide Individuen sich an denselben Symbolen ästhetisch entzünden könnten; es brauchte nicht für beide „dasselbe schön zu sein". Dafür, woran das ästhetische Leben sich zu aktivieren „habe", gibt es keine Norm, weil es nicht oder doch nicht allein Sache moralischer Entscheidung ist, zu bestimmen, welches *Symbol* für eine bestimmte reale Beschaffenheit bedeutsam sei oder sein solle. Es *kann* dafür keine Norm geben, weil der moralischen (*allein* irgend einer Norm unterstellbaren) Haltung nur der „reale Gegenstand" selbst, nicht aber ein Symbol als solches relevant ist.

Man mag daraus ersehen, was es mit einer „Ästhetik" auf sich hat, welche entweder (mehr psychologisch) sich die Aufgabe stellt, allgemein zu bestimmen, was (tatsächlich) schön *sei,* — oder darauf ausgeht, Regeln und Gesetze für

Digitized by Google

die wahre Schönheit (oder also für den Geschmack) aufzustellen. Sie muß, so oder so, unfruchtbar, ja unsinnig erscheinen, und alle ihre Regeln, empirische oder normative, sind denn auch immer auf dem Papier geblieben; das ästhetische Leben hat sich nie um sie gekümmert. — Vergessen wir nie, daß das ästhetische Leben zwar eng in das moralische verflochten ist, daß es aber gerade als ästhetisches in dieses moralische Leben nicht eingeht. Schönheit hat keine Gestalt und kein Gesetz; sie kann in jeder Gestalt erscheinen, und wie sie erscheine, oder erscheinen solle, das untersteht keiner Forderung.

4. Zur Charakterologie.

Ästhetischer Sinn kann sich nur im Zusammenhang des moralischen Lebens aktivieren. Er kann nur soweit hervortreten, als das zwecksetzende Verhalten ihm Raum läßt, und wo er hervortritt, da geschieht es immer noch in enger Verflechtung mit jenem Verhalten. Ein Ausdruck dieser Verflechtung ist die stoffliche Gebundenheit, also die „Moralisierung" des ästhetischen Lebens in Gestalt der Geschmacksqualität. Aber nicht der einzige Ausdruck. Der „moralische Zustand" eines Menschen ist durch das Verhältnis seiner Geistigkeit zu seiner Subjektivität (und in dieser wieder durch das Stärkeverhältnis der Urtriebe zueinander) nicht vollkommen bestimmt. Wir haben bisher nur die Bedeutung eben dieses Doppelverhältnisses für die Gestaltung des ästhetischen Lebens gewürdigt. Eine vollständige „Charakterologie des ästhetischen Lebens", d. h. eine Lehre von den Gesichtspunkten, unter denen ästhetisches Leben (im Zusammenhang des Individuallebens überhaupt) sich von anderm ästhetischen Leben unterscheiden kann, müßte systematisch die Bedeutung *aller* Ingredienzien des „moralischen Zustandes" für die Art des ästhetischen Verhaltens darstellen. Denn weil das ästhetische Element als solches nicht „individuiert" ist und also in das Auseinandersetzungsleben nicht eingeht, so ist es auch an und für sich in keiner Weise variiert, und alle Varianten des tatsächlichen ästhetischen Verhaltens sind allein jener Verflochtenheit in das moralische Leben, jener „moralischen Infektion" zu verdanken. Die möglichen Arten und Unterschiede des tatsächlichen ästhetischen Verhaltens sind Ausdruck der möglichen Arten der „Moralisierung"

Digitized by Google

des Ästhetischen, und diese gehen wieder zurück auf die möglichen Varianten des moralischen Zustandes, also auf die möglichen Unterschiede der moralischen Haltung selbst. Daher kann Charakterologie des ästhetischen Lebens nichts anderes sein als Charakterologie des moralischen Lebens in Anwendung auf das ästhetische Verhalten, oder: Lehre von den Gesichtspunkten, unter denen moralisches Leben variiert sein und also in verschiedener Weise das ästhetische Verhalten infizieren kann, oder endlich: Lehre von der möglichen Variation des ästhetischen Lebens, wie sie der möglichen Variation des moralischen Zustandes entspricht.

Eine solche Charakterologie soll hier, im Zusammenhang der *allgemeinen* Ästhetik (die ja in mancher Hinsicht nicht mehr als ein Programm sein kann) nicht unternommen werden. Wohl aber sollen einige Hinweise gegeben sein, weil sie für das sozusagen grundsätzliche Verständnis gewisser Phänomene des ästhetischen Lebens notwendig erscheinen.

Durch die Art des zwecksetzenden Interesses, d. h. durch den verhältnismäßigen Anteil der Geistigkeit und der beiden Urtriebe an der faktischen Zwecksetzung, ist das bestimmt, was wir als die allgemeine *Lebensrichtung* eines Individuums bezeichnen können. Denn in diejenige Richtung, welche durch das komplexe, geistig-subjektive Zweckinteresse gewiesen ist, geht das Handeln, die Auseinandersetzung, in deren Dienst auch die wissende Bewältigung des Objekts, sowie die Zweckphantasie und die Idealbildung stehen. Diese allgemeine Lebensrichtung ist dann näher bestimmt durch die in mannigfaltiger Weise möglichen Modifikationen des Triebinteresses (des Behauptungs-, wie des Veranderungswillens); jeder Modifikation entspricht innerhalb der allgemeinen eine spezielle Lebensrichtung. — Davon, wie diese Lebensrichtung sich im ästhetischen Leben auswirkt, ist gesprochen worden: von ihr abhängig ist die Qualität des Geschmacks.

Aber es gibt, gerade innerhalb der Triebbestimmtheit, noch weitere Möglichkeiten der Modifikation des Geschmacks. Eine davon soll hervorgehoben sein. Sie gründet sich auf die charakterologisch wichtige Möglichkeit der sogenannten Trieb-*Fixation*. Unter dem Einfluß der Erfahrung (namentlich der infantilen) im Verlaufe der gesuchten Triebbefriedigung kann sich eine Art von Versteifung des Triebanspruchs auf gewisse Objekte oder Objektarten herausbilden, so daß dann nicht mehr Triebbefriedigung überhaupt, sondern Befriedigung eben

Digitized by Google

an jenen Objekten konstant und hartnäckig gewollt wird. So gibt es insbesondere erotische Fixierungen, die dem Individuum die innere Möglichkeit zu *beliebiger* Anheftung seiner Liebestendenz rauben und Anlaß dazu sind, daß immer nur bestimmte Objekte als Gegenstände möglicher Befriedigung aufgesucht oder ausgewählt werden. Die „Beweglichkeit" des Triebinteresses ist eingeschränkt durch die „Vorliebe" für gewisse Objekte und damit für gewisse Modalitäten der Befriedigung. — Derartige Fixation zeichnet sich in der Geschmacksart deutlich ab, und zwar als ästhetische Fixation (Einschränkung und Bindung der Fähigkeit, Schönheit zu finden) an bestimmte Objekte oder Objektarten. Hieraus wird verständlich, was wir früher die (mehr oder weniger festgelegte) *Modalität* des Geschmacks genannt haben. Es gibt Menschen, welche, innerhalb der Subjektivität oder Sentimentalität ihres Geschmackes, ästhetisch sich nur an *bestimmten* symbolisierten Objekten erwärmen können, obwohl andere Objekte an sich ebensogut geeignet wären, ihrem sentimentalen Bedürfnis entgegenzukommen und so ihre ästhetische „Zuneigung" auf sich zu ziehen. Solche Fixationen bedeuten, wenn sie sehr fest oder ausgeprägt sind, eigentliche Idiosynkrasien des Geschmacks, positive oder negative. Und wenn immer wieder die bedeutende Rolle auffällt, welche die Gewohnheit für die Möglichkeit des Schönfindens spielt, so ist daran nicht nur (worauf im letzten Abschnitt hingewiesen wurde) entweder der Konservativismus der Beharrungstendenz oder die aus befriedigter Identifikationstendenz stammende „Vertrautheit" mit dem Objekt beteiligt, sondern manchmal ganz ausschlaggebend eben jene Fixation, welche in der Regel infantile Fixation ist: auch in der Geschmacksmodalität ist manche Eigentümlichkeit nur als aus der Kinderzeit stammende Idiosynkrasie zu erklären.

Im Anschluß an die Fixation wäre von den *Affekten* und ihrer Bedeutung für die Modifikation des Geschmacks zu sprechen. Wir wollen nicht näher darauf eingehen (vgl. des Verf. „Der Charakter" 1925), sondern nur bemerken, daß sich die „Affektivität" (im spezifischen Sinn der „Geladenheit" mit Affekten) nach Grad und Art immer auch als affektive Modifikation des ästhetischen Lebens, als affektive Alteration des Geschmacks auswirkt. Vieles von dem, was man (ästhetische) „Begeisterung" nennt, aber insbesondere alle wirkliche „Verstiegenheit" oder Geschraubtheit oder Per-

Digitized by Google

versität des Geschmacks gehört hierhin. Negativ wirkt sich Affektivität aus als affektive Opposition, Ekel, Haß, ärgerliche Ablehnung.

Alle bisher besprochenen Modifikationen des Geschmacks bedeuten Einstrahlungen der moralischen *Lebensrichtung* in das ästhetische Verhalten. Der „moralische Zustand" eines Menschen ist aber nicht allein durch die *Richtung* des Zweckinteresses bestimmt, sondern auch durch die charakteristische Form, in welcher sich dieses Interesse zu aktivieren pflegt. Und da es für die Gestaltung des ästhetischen Lebens wesentlich auf die Art des *aktivierten* Zweckinteresses ankommt, so kann diese Form wiederum nicht ohne bestimmenden Einfluß auf das ästhetische Verhalten sein. — Wir unterscheiden zweckmäßig eine „große" von einer kleinen Lebensform. Diese letztere ist die Art, wie im Falle der *einzelnen Handlung* die Aktivation des Interesses (Motivs) sich gestaltet; sie ist die „Form der Handlung". Die große Lebensform, welche sich über alles einzelne Handeln spannt, drückt sich in den ausgreifenden Zusammenhängen aus, durch welche in einem Individuum seine einzelnen Handlungen verbunden sind; sie ist die Form des individuellen Lebens überhaupt. Von der Form der Handlung und ihrer Bedeutung für das ästhetische Leben ist besser erst im Zusammenhang des IV. Teils (Kunst) zu sprechen. Hier folgen einige Bemerkungen zur „großen" Lebensform.

Es ist für die Gestalt des Lebens in erster Linie wichtig und charakteristisch, wie groß die *Energie* sei, mit welcher ein Individuum seine Lebensrichtung oder, im Einzelfall, seine Interessen zu aktivieren vermag. Ihr Quantum ist zum Teil abhängig von der in ihm überhaupt investierten Lebenskraft (von seiner „Vitalität"), zum Teil aber auch von der größern oder geringern Möglichkeit, diese Energie aus dem ruhenden in den aktiven Zustand überzuführen, also von der Disponibilität der Energie, welche wiederum — was hier nicht näher erläutert zu werden braucht — mit der Konzentrationsfähigkeit zusammenhängt. Nach der Vitalität unterscheiden wir starke und schwächere Persönlichkeiten, nach der Disponibilität freiere und gehemmte oder, in Verbindung mit der Konzentration, „energische" und weniger energische Naturen. Man sieht sofort, daß durch diese Unterschiede eine große Variation des „moralischen Zustandes" möglich wird. Und man begreift auch ohne weiteres, daß ihr, kraft der allge-

Digitized by Google

meinen „moralischen Infektion" des ästhetischen Lebens, eine bestimmte variierende Bedeutung für dieses Leben zukommt. Nach zwei Richtungen ist davon bereits früher gesprochen worden. Einmal wirkt sich, ceteris paribus, die vitale Stärke oder Schwäche einer Persönlichkeit auch als Stärke oder Schwäche ihres ästhetischen Lebens aus, und sodann steht der Grad der Ästhetizität (die Bedeutung des ästhetischen Faktors im Gesamtleben des Individuums) in reziprokem Verhältnis zur „Energie" im Sinne der stärkeren oder geringeren Aktivierung der überhaupt vorhandenen Energie in faktischen Zwecksetzungen und Zweckhandlungen. Sofern diese „aktive Energie" ihrerseits abhängig ist von der Dispositions- und Konzentrationsfähigkeit eines Menschen, insofern sinkt die Ästhetizität, als Fähigkeit des Schönheitserlebens überhaupt, mit steigender „Freiheit" oder Beweglichkeit und mit steigender Konzentrationsfähigkeit der Person. Man kann leicht eine gewisse Proportionalität zwischen zweckhafter „Gehemmtheit" und ästhetischer Bestimmtheit eines Charakters konstatieren, ebenso zwischen „Energielosigkeit" und Hervortreten der ästhetischen Haltung. (Unter „Gehemmtheit" ist hier nicht wesentlich pathologische Gehemmtheit zu verstehen, sondern einfach das Zurücktreten faktischer Aktivierung der Energie.)

Aber der energetische Zustand hat einen bestimmenden Einfluß nicht nur auf die Stärke oder Schwäche des ästhetischen Lebens überhaupt, sondern auch auf seine qualitative Beschaffenheit. Zunächst wächst die ganze stoffliche Gebundenheit des Geschmacks mit der Aktivität der Energie. Je stärker wir moralisch an irgend etwas interessiert sind, desto ausgesprochener machen sich stoffliche Sympathien oder Befriedigungen in der Qualität des Geschmacks geltend. Aber darin zeigt sich schließlich nur wieder jenes Verhältnis zwischen zweckhafter Interessiertheit und Ästhetizität überhaupt; denn stärkere stoffliche Gebundenheit bedeutet im Grunde nichts anderes als schwächere Ästhetizität. Die *qualitative* Abhängigkeit des Geschmacks vom energetischen Zustand ergibt sich erst so, daß, ceteris paribus, der Geschmack eben von derjenigen Interessenrichtung am meisten bestimmt ist, welche am meisten von der überhaupt verfügbaren aktiven Energie auf sich zieht. Kein Mensch besitzt nach jeder Seite hin gleich viel disponible Energie und auch Konzentrationsfähigkeit. Dadurch wird auch das ästhetische Leben „ein-

Digitized by Google

seitig", der Geschmack wird qualitativ differenziert. Doch ist es nicht nötig, mehr auf diesen Zusammenhang einzugehen; er ist bereits im vorigen Abschnitt ausführlich gewürdigt worden.

Neben den energetischen Verhältnissen ist für die „große Lebensform" die größere oder geringere *Konstanz* der ganzen Persönlichkeit, insbesondere ihrer Zweckinteressen, bezeichnend. Es gibt Personen, welche verhältnismäßig konstant ihre Lebensrichtung beibehalten, und andere, die zu verhältnismäßig starken Änderungen oder Schwankungen neigen. Auch diese Seite des moralischen Zustandes zeichnet sich in der Art des ästhetischen Lebens ab. Zunächst als größere oder geringere Konstanz des Geschmacks. Dann aber auch, in Verbindung mit triebhaften Sympathien oder Antipathien, als Bevorzugung von Objekten, welche in sich selber entweder große Konstanz oder große Variabilität repräsentieren. Wobei allerdings die Verhältnisse sehr kompliziert werden können. Ein konstanter, fester Charakter kann unter Umständen Freude am ebenfalls konstanten Objekt haben (und daher geneigt sein, hier auch Schönheit zu finden), sei es auf Grund seines Bedürfnisses nach „Ruhe" auch in der Umwelt („egoistisch"), sei es deshalb, weil es gerade seiner Identifikationstendenz eher gelingt, sich am Konstanten zu befriedigen. Derselbe Charakter kann aber auch, insbesondere wenn er ein (konstant) „erotischer" Charakter ist, gerade umgekehrt das ihm gegenüber Andersartige, nämlich selber Variable, Bewegte, Extravagante, triebhaft bevorzugen und dementsprechend gerade hier auch seine besondern ästhetischen Befriedigungen finden.

Mit der relativen Konstanz der Persönlichkeit hängt jene überall anzutreffende Erscheinung zusammen, die wir als *Periodizität* des Lebens bezeichnen. Auch sie ist ein Faktor der großen Lebensform. Es ist unnötig, näher auszuführen, daß auch alle periodischen Schwankungen des moralischen Zustandes sich in eigentümlichen Periodizitäten des ästhetischen Lebens, insbesondere auch der Qualität des Geschmacks, widerspiegeln.

Wir wollen uns mit diesen Hinweisen auf die ästhetische Bedeutung der Lebensform an dieser Stelle begnügen und vielleicht nur noch erwähnen, daß, unter dem Begriff der *strukturellen* Form des Lebens (im Gegensatz zur genetischen, welcher die Konstanz und die Periodizität zugehören),

Digitized by Google

z. B. die größere oder geringere *Differenziertheit* der Person und ihrer Zweckinteressen sich im ästhetischen Leben wiederum sehr deutlich bemerkbar macht, als größere oder geringere Simplizität oder Differenziertheit des Geschmacks und des ganzen ästhetischen Verhaltens.

Dagegen möchten wir ausführlicher auf ein anderes Charakteristikum des moralischen Zustandes eingehen, weil seine Bedeutung für das ästhetische Leben, so hervorragend sie ist, selten genügend scharf gesehen wird. Es handelt sich um das, was wir Lebens-*Einstellung* nennen. Die Problematik des moralischen Lebens besteht darin, daß die Subjektivität zum Anspruch der Geistigkeit sich prinzipiell gegensätzlich verhält und daß doch beide im Leben des Individuums zu untrennbarer Wirkungseinheit verbunden sind. So wird die tatsächliche Lebensführung zwiespältig, ja zweideutig. Diese Zweideutigkeit wird zum *Problem,* wenn sie vom Individuum selber gespürt und zwar als nichtseinsollend gespürt wird, — was selbstverständlich nur vom *geistigen* Interesse aus geschehen kann, weil nur dieses über allen Widerspruch hinaus und zur Einheit oder zum unzweideutigen Sein hinstrebt. Menschen, welche die interne Problematik des Lebens nicht spürten, weil ihr geistiger Protest gegen die Zweideutigkeit praktisch bedeutungslos wäre, würden wir *naive* Menschen nennen. Wenn es absolute Naivität nicht gibt, so finden sich doch alle Stufen zwischen fast völliger Naivität und extremer Problem-Empfindlichkeit, und jeder dieser Stufen der Nichtnaivität entspricht eine stärkere oder schwächere Auseinandersetzung des Individuums mit sich selbst, zum Zwecke der so oder so gearteten *Überwindung* des Lebensproblems. Darin liegt der eigentliche Grund der überall vorkommenden *Idealbildung;* Ideal ist zuletzt immer Selbst-Ideal mit dem Zwecke eindeutigen Lebens. Je geringer die Naivität, desto ausgesprochener die Idealbildung. Das Ideal bedeutet zugleich das Kriterium, von dem aus die faktische Lebensführung und zuletzt die ganze problematische Realität so oder so gewürdigt und beurteilt wird. Den Inbegriff solcher Stellungnahme zum Leben nennen wir die Lebens-Einstellung. Genauer gesprochen, ist sie die Einstellung erster Stufe. Denn nun kompliziert sich die Lage dadurch, daß wiederum (notwendig, wie hier nicht nachgewiesen werden kann), zwischen Ideal und Wirklichkeit, zunächst der persönlichen Wirklichkeit, eine Differenz besteht, in

Digitized by Google

welcher die Problematik neu aufleuchtet und zu welcher der Mensch wiederum Stellung beziehen muß. Wie er sich zu dieser Tatsache der nie erreichten Übereinstimmung von Ideal und Wirklichkeit, also zu seiner eigenen „Schuld" stelle, dies macht die Einstellung zweiter Stufe aus. Sie ist entweder Kampfstellung (Kampf um die Verwirklichung des Ideals „trotzdem") oder Kompromiß, d. h. Friedensschluß oder Resignation auf einer mittleren Linie zwischen Ideal und Wirklichkeit. Da aber jeder Kompromiß die Problematik latent doch noch in sich enthält, so treibt die Entwicklung weiter zu Versuchen, das damit verbundene Unbehagen zu eliminieren. Diese Versuche, auf Grund eines Kompromisses, und ohne diese Scheinlösung aufzugeben, doch über das Gefühl der innern Zweideutigkeit oder „Unsauberkeit" hinwegzukommen, fassen wir zusammen als Einstellungen dritter Stufe. Sie sind entweder mehr Fluchtversuche (Flucht vor jenem Gefühl in allerlei Betäubungen oder Illusionen) oder mehr Versuche der Abwehr (z. B. Versuche der Kompensation jenes Gefühls durch Leistungen, welche das Gefühl des Eigenwertes heben sollen).

Diese ganze innere Geschichte des aus dem Stande der Unschuld (Naivität) ausgeschlossenen Menschen ist nichts anderes als die zeitlich-biographisch sich entwickelnde Problematik selbst, in ihrer menschlichen Form. Sie macht die innere „Dialektik" des Menschenlebens aus, seine eigentliche Lebens-*Geschichte*. Erst die innere Auseinandersetzung gibt ja dem Werden oder Geschehen den Charakter der Geschichte. Sie ist die Geschichte oder zeitlich ausgebreitete Dialektik des *moralischen* (zwecksetzenden) Lebens, weil ja alle jene Widersprüche und Konflikte dem zwecksetzenden Leben angehören. Aber es wird nach allem, was schon über die Verflechtung des ästhetischen in das moralische Leben gesagt ist, selbstverständlich sein, daß sie zugleich als *Dialektik des ästhetischen Lebens* sich wiederfindet. Darauf möchten wir im folgenden die Aufmerksamkeit lenken.

Naiv in einem gewissen Sinne ist das ästhetische Leben überhaupt, sofern es eben ästhetisch und nicht moralisch ist. In diesem Sinne verstanden, bedeutet Naivität soviel wie Abwesenheit (Zurücktreten) der zwecksetzenden Haltung, daher auch der ganzen Problematik dieser Haltung. Das Leben ist um so harmloser, je weniger es ein Leben der zweckhaften Auseinandersetzung ist; um so reiner tritt die Ästhetizität

Digitized by Google

hervor. Stark ästhetische Naturen „leben nicht in dieser Welt"; denn „diese Welt" ist die Welt der Zwecke, der Auseinandersetzung, der gegenständlichen Betrachtung der Dinge. — Von dieser Naivität unterscheidet sich aber jene „moralische" Naivität, welche nicht „Abwesenheit" der Problematik als solcher bedeutet, sondern im Nichtspüren dieser (an sich vorhandenen) Problematik besteht. Menschen, die ein ausgesprochenes Zweckleben führen, aber ein Zweckleben, welches so stark durch die Subjektivität bestimmt ist, daß die (schwache) geistige Potenz nicht ausreicht, um das Gefühl für die Problematik des Lebens in einiger Stärke aufkommen zu lassen: solche Menschen sind nicht naiv im Sinne „reiner Torheit", d. h. im ästhetischen Sinne, — sie sind ja „Zwecknaturen" und *insofern* von geringerer Ästhetizität; aber sie sind naiv in jenem Sinne moralischer Ahnungslosigkeit, welche ihnen gestattet, die problematischen Abgründe des moralischen Lebens, ihres eigenen Lebens, nicht zu sehen.

Man versteht, daß beide Arten der Naivität verschieden sind. Zwar existiert zwischen ihnen eine gewisse Beziehung, und der Sprachgebrauch fühlt sie, wenn er für beide Verfassungen den Ausdruck „Naivität" zuläßt. Beide bedeuten nämlich „Abwesenheit" moralischer Konflikte, weil es für beide „keine Probleme gibt". Insofern wäre der ästhetische mit dem animalisch-natürlichen Menschen verwandt. Aber diese Verwandtschaft im Negativen darf nicht über ihre positive Verschiedenheit hinwegtäuschen. Die moralische Naivität steht mitten im problematischen Leben, vermöge ihrer Zweckhaftigkeit, nur spürt sie diese ihre Stellung nicht. Die ästhetische Naivität dagegen steht (wir supponieren den extremen Fall) außerhalb der Problematik, und es ist daher nicht geistige Blindheit, wenn sie unter dieser nicht leidet, sondern in einem ganz bestimmten Sinne Erhabenheit darüber. Denn die geistige Sehnsucht, welche an der Zweideutigkeit des Lebens leidet, ist Sehnsucht nach dem reinen Sein, das nicht erfüllt ist, solange wir im Zweckleben stehen. Die ästhetische Haltung aber steht zwar nicht im reinen Sein, doch im reinen Dasein, — und man muß sich daran erinnern, daß „Sein" die moralisch gewendete Idee des reinen Daseins ist. Der Geist sucht auf seine Weise, in moralischer Form, was die Ästhetizität *hat* und lebt. Die ästhetische Haltung ist darum über die Problematik erhaben (in welcher die

Digitized by Google

geistige Kritik und Idealbildung immer befangen ist), weil sie weder innere noch äußere Auseinandersetzung „nötig hat". Wir spüren diesen Unterschied von der moralisch-animalischen Naivität sehr deutlich im Verkehr mit den Menschen; wir empfinden die letztere als unter der Schwelle eigentlicher Menschlichkeit stehend, während uns von reiner Ästhetizität her ein Hauch übermenschlicher Reinheit anweht. Gemahnt uns die moralisch naive Triebnatur an das skrupellose und insofern „eindeutige" Raubtier, so kommt der „ästhetische Mensch" in seiner Naivität zu uns wie ein Bote aus einer höhern Welt. Und wenn uns im oberflächlichen Hinsehen eine Art von Heimweh auch gegenüber der *moralischen* Naivität ergreift, so kann dies nur geschehen, weil wir entweder des sittlichen Kampfes für einen Augenblick müde sind und uns deshalb nach geistig unbeschwerter Animalität sehnen — oder dann: weil diese animalische Naivität uns als *Symbol* jener ästhetischen Erhabenheit über die Mühsal des moralischen Kampflebens erscheint.

Es war nötig, den Unterschied zwischen Ästhetizität und moralischer Naivität zu betonen, wenn wir nun zeigen wollen, wie im Zusammenhang der stofflich-moralischen *Gebundenheit* alles faktischen ästhetischen Lebens doch auch die *moralische* Naivität in dieses Leben hineinspielt: die *reine* Ästhetizität hätte mit dieser Naivität nichts zu tun; das faktisch stets relative, moralisch infizierte ästhetische Leben *hat* etwas damit zu tun. Auch ein im moralischen Sinne naiver Mensch hat seine (relative) Ästhetizität, gewiß, und sie braucht nicht weniger ausgesprochen zu sein als diejenige eines geistig stärker Interessierten und daher weniger Naiven, im Gegenteil (vgl. III, 2). Denn es kommt für den Grad des ästhetischen Vermögens nicht auf die Richtung, sondern allein auf die größere oder geringere Dominanz der zwecksetzenden Haltung an. Anders aber ist es, wenn man nicht den Grad, sondern die Qualität des Schönheitssinnes beachtet. Diese Qualität ist von der *Art* der zwecksetzenden Haltung abhängig, und in ihr zeigt sich auch der Einfluß der größern oder geringern Problem-Empfindlichkeit. Ist der Geschmack des moralisch naiven Menschen wegen seiner starken Ungeistigkeit vorwiegend sinnlich-sentimental, so ist er andererseits auch *naiver* Geschmack, weil der Sinn für die Problematik und also die Kritik fehlt. *Kritik* ist das Unterscheidungsvermögen in Sachen des moralischen Grundgegen-

Digitized by Google

satzes zwischen Subjektivität und Geistigkeit; sie ist der Sinn für Gut und Böse, Recht und Unrecht. Der moralisch Naive kennt diesen Gegensatz nicht, weil er ihn in sich selber nicht spürt; sein Mangel an Kritik ist Stumpfsinnigkeit gegenüber der faktischen Problematik des Lebens. So kann er auch zu seinen Objekten gerade insofern kein positives Verhältnis gewinnen, als sie selber jene Problematik zum Ausdruck bringen. Ein Objekt kann aber, wie wir wissen, um so weniger ästhetisch befriedigen, je weniger ein positives moralisches Verhältnis zu ihm möglich ist. So kann der moralisch Naive nur das schön finden, was seiner eigenen Simplizität entspricht: das Simple, Spannungslose, Glatte. Er ist auch in seinem Geschmack „ahnungslos", „flach".

Der moralischen Naivität steht die Problem-Empfindlichkeit gegenüber, welche sich vorschauend als Idealbildung, rückschauend als Kritik manifestiert. Sie ist „Reflexion" im weitesten und namentlich nicht bloß im intellektuellen Sinne des Wortes: kritisches „Zurückkommen" des Individuums auf sein eigenes Verhalten, gefühlsmäßige (nicht notwendig bewußte) Zensur. Der nicht naive Mensch führt ein Doppelleben; er nimmt sein wirklich gelebtes Leben „noch einmal durch", oder auch: er lebt einmal faktisch und einmal ideell. Wir wollen nicht auf die verschiedenen Varianten möglicher Idealbildung, Kritik, Lebenseinstellung eingehen, auch nicht auf die „Weltauffassungen", welche ihnen entsprechen (vgl. „Der Charakter"), sondern nur allgemein auf die ästhetische Bedeutung dieses reflektierend-moralischen Lebens hinweisen.

Wenn im moralischen Leben Idealität und Kritik herrschen, so werden Ideal und Urteilsweise auch in das Schönheitserleben einstrahlen, und sie werden sich in der Qualität des Geschmacks um so stärker geltend machen, je mehr sie im moralischen Leben *herrschen,* eine je größere Rolle also Reflexion und Ideale im Gesamtleben spielen. Ein erstes Zeichen davon ist die Tatsache, daß nun am Objekt gerade nicht mehr die simple Glätte befriedigt: um als schön empfunden werden zu können, muß der Gegenstand „interessant" sein im Sinne der innern Auseinandersetzung, der Spannung und Lösung, im Sinne der geistig-ungeistigen Zweideutigkeit. Aber mehr als das. Naturen, für welche Ideale eine große Rolle spielen, wollen überall Idealität sehen; so neigen sie zur „Idealisierung". Sie können schon moralisch die Realität

Digitized by Google

nur insofern „genießen", als in ihr Ideale (und zwar die Ideale des Betrachtenden) verkörpert sind oder doch, durch idealisierende Phantasie, gesehen werden können. So wird auch ihre *ästhetische* Genußfähigkeit von solcher Beschaffenheit der Gegenstände abhängig sein. Ihr Geschmack ist idealisierend; das Objekt muß ihren Idealen „entgegenkommen", um schön gefunden werden zu können. Das ist *ihre* stoffliche Gebundenheit. Sie hängt mit geistiger Bestimmtheit zusammen, sofern ja alle Idealität eine Funktion der Geistigkeit ist. Aber sie bedeutet einen Spezialfall geistbestimmten Geschmacks: nicht so sehr die (symbolisierte) Geistigkeit des Gegenstandes, als tatsächliche, zieht an, als vielmehr die in der Idealität liegende *Tendenz* zu (größerer) Geistigkeit, die „ideale Richtung". Der idealistische Geschmack bevorzugt den Ausdruck des Suchens, des Gelübdes, der Sehnsucht, mehr als den der realisierten Geistigkeit. Dazu kommt die qualitative Gebundenheit an die *Art* der Ideale, welche dem Betrachtenden nahe steht: aller Idealismus ist insofern subjektiv, auch im Geschmack, als er Idealität nur dort zu sehen vermag, wo er die Art seiner eigenen Ideale wiederfindet. Daher kommt es, daß im ästhetischen wie im moralischen Leben der Idealismus intolerant ist, — was vom naiven Geschmack gerade nicht gilt. Die heftigsten Fehden, auf ästhetischem nicht weniger als auf moralischem Boden, werden zwischen Idealisten ausgefochten. Und es geht dabei viel weniger um Differenzen des wirklichen Verhaltens, als um Differenzen in den Idealen. Idealismus setzt innere Spannung, Selbstkritik, Zerrissenheit voraus. Die Ideale sind die Anker, an die das schwankende Schiff befestigt ist. Ein andersartiger Idealismus bedroht diese Sicherungen, und hier ist die Empfindlichkeit daher am größten. So ist, unter Idealisten, auch der Streit um das Schöne ein wesentlich weltanschaulicher Streit, in welchem es um den Inhalt des moralischen Glaubens geht. Eudämonismus, Radikalismus, Skeptizismus und Relativismus, und wie die moralisch-idealistischen Positionen heißen mögen: sie alle finden sich, samt ihrer Unversöhnlichkeit, wieder in der Diskussion über das Schöne.

Die Idealbildung treibt, wegen der notwendigen Inkongruenz zwischen Ideal und Wirklichkeit, zur Einstellung zweiter Stufe, d. h. zur Stellungnahme gegenüber jener Inkongruenz. Es gibt nur zwei derartige Neu-Einstellungen: Kampf oder Kompromiß. So gibt es kämpferische und resig-

Digitized by Google

nierende Idealisten. Die erstern suchen unentwegt die Überwindung der Inkongruenz durch Bearbeitung der (zuletzt ihrer eigenen!) Realität, die andern suchen den Frieden auf dem Wege der moralischen Genügsamkeit an Idealen, welche so weit ermäßigt (d. h. aber: des Idealcharakters entkleidet) sind, daß sie sich mit der Realität einigermaßen vertragen. Im ästhetischen Leben erscheint die kämpferische Art wieder als ästhetische Freude am Sinnbild des Kampfes, an der zur Überwindung hinstrebenden Dissonanz, am immer wieder aufgerollten Zwiespalt, der immer neue Gelegenheiten zur Auseinandersetzung und Überwindung bietet. Ihm behagt, auch ästhetisch, nicht die Ruhe, sondern der Sturm, nicht das Heitere, sondern das Ungeklärte, das zur Klärung erst drängt. Und dann vor allem das *Tragische,* weil aller sittliche Kampf insofern tragisch ist, als er die Niederlage notwendig in sich schließt, eine Niederlage, die, sei sie auch nur „partiell", doch um so empfindlicher ist, je stärker der Wille zum Siege war. Aller sittliche Kampf will etwas, was im Leben unmöglich ist; sein letztes Ziel, die reine Herrschaft des Geistes, widerspricht dem Leben selbst. Und doch muß der Kampf gekämpft werden, als ob er einem erreichbaren Ziele gälte. Darin besteht alle Tragik, die es gibt. Die interne Tragik des kämpfenden Idealisten verlangt auch vom ästhetischen Objekt den Widerschein der latenten oder offenbaren Tragik sittlich-kämpfenden Lebens überhaupt. Nur so ist jenes Erleben der Einheit mit dem Gegenstande möglich, welches dem *ästhetischen* Einheitssinne Raum zur Aktivierung läßt.

Auch der Weg des Kompromisses setzt Idealismus voraus, zugleich aber Kampfmüdigkeit, Mutlosigkeit, Resignation. Daher ist er nicht zu verwechseln mit jener Art der Einstellung erster Stufe, welche von *vornherein* sich mit „mäßigen" und daher einigermaßen erfüllbaren Idealen begnügt. Dieser letztere, lahme Idealismus ist zwar, wenn man will, auch eine Halbheit und ein Kompromiß, aber ein Kompromiß *vor* dem Kampf; im ästhetischen Leben äußert er sich als Vorliebe für *mäßige* Spannungen, welche der friedlichen Lösung unmittelbar entgegengehen, als „bürgerlicher" Geschmack, der das Behagliche, Idyllische, nach Tränen der Rührung oder der halbtragischsentimentalen Ergriffenheit wieder Freundliche und Versöhnliche braucht, um ästhetisch befriedigt zu sein. — Anders ist der Kompromiß der zweiten Stufe be-

Digitized by Google

schaffen. Er ist ein Aufgeben des doch eigentlich als seinsollend gespürten Kampfes, daher belastet mit dem innern Vorwurf der Feigheit, des Schuldigbleibens, ja direkt mit dem (chronischen) Gefühl der Schuld, der „Energielosigkeit", der Minderwertigkeit oder Insuffizienz. Infolgedessen ist auch sein Ausdruck im ästhetischen Leben nicht „harmlos" und lange nicht so eindeutig wie der des ursprünglich ermäßigten, nicht-radikalen Idealismus. Die Kompromißnatur ist auch in ihrem Geschmack und im ganzen ästhetischen Verhalten „gedrückt", unerlöst, resigniert sehnsüchtig, voll schuldgebornen Ressentiments, voll von Erlösungsbedürfnis. Daher bevorzugt sie ästhetisch den Ausdruck entweder analoger Gedrücktheit, Düsterheit, Zerrissenheit, Erlösungssehnsucht (weil sie sich hierin wiederfinden kann), oder dann die Symbole gerade der Erlösung, Verzeihung, Sühne. — Da ferner das affektive Schuldgefühl des im Kampfe Versagenden regelmäßig als eine Art der Straf- oder Sühne-Erwartung sich auswirkt, und da diese Erwartung nichts anderes bedeutet als chronische Angst, so steht auch das ästhetische Leben unter dem Zeichen der Angst, des drohenden Unheils, der Unheimlichkeit, der Dämonie. Alles Dämonische ist aus der schuldhaften Angst geboren; aus dem Gefühl der Strafwürdigkeit wird die Welt, das Schicksal, Gott selbst dämonisiert. So braucht der also Gequälte auch für sein ästhetisches Leben entweder den Ausdruck des Dämonischen, Furchtbaren, Unheimlichen, Grausigen, — oder dann das Symbol rettender Überwindung all dieser drohenden Gespenster. An der Art des Geschmacks ist auch hier der moralische Zustand zu erkennen, weil eben dieser Zustand in den Geschmack eingegangen ist.

Die angedeutete Beschaffenheit der Kompromiß-Situation macht, daß sie über sich selber hinaustreibt. Nichts ist unerträglicher als das Gefühl der Unsauberkeit. Es treibt notwendig zu Versuchen der Befreiung. Aussichtsreich wäre einzig die tapfere Wiederaufnahme des Kampfes, aber gerade dieser Weg ist der schwerste. Wird er nicht beschritten, so bleibt nur der andere Versuch: das quälende Schuldgefühl loszuwerden ohne Beseitigung seiner Ursache, nämlich eben des Kompromisses. Es ist klar, daß dieser Versuch nicht glücken kann, daß vielmehr so nur Scheinlösungen und Augenblicksberuhigungen möglich sind. Trotzdem wird er sehr häufig gewählt, und zwar entweder mehr in der Form der „Flucht"

Digitized by Google

(vor dem Gefühl selbst oder vor den ängstlich erwarteten Folgen der Schuld) oder mehr als Versuch der Abwehr des dämonisch empfundenen Schicksals. Zu den Fluchtversuchen zählen alle Arten der Selbstbetäubung (physiologisch oder psychologisch zu verstehen), zählt aber auch alle Verschleierung des moralischen Tatbestandes vor fremden und eigenen Augen (Verstellung, Lebenslüge, Pose der Vollwertigkeit usw.) und zählt endlich jene vage Hoffnung auf irgend eine von außen kommende, „wunderbare", magische Erlösung, — kurz jede Art von Aberglaube. Mehr den Charakter der Abwehr haben jene oft gewaltigen, doch stets mehr oder weniger krampfhaften Anstrengungen und Leistungen, welche dem Gequälten das Gefühl der Wertigkeit und Würdigkeit wieder verschaffen sollen: Kompensatorische Anstrengungen, die den Beifall der andern und den eigenen Beifall bezwecken, dann asketische Leistungen, welche zugleich die Bedeutung der freiwillig übernommenen Buße oder Sühne haben.

Es ist nicht schwer, die Spuren aller dieser verzweifelten Haltungen im ästhetischen Leben wiederzufinden. Da ist die ästhetische Freude am Rauschhaften, Narkotisierenden, „Zerstreuenden", ja das Schöne gewinnt überhaupt die Bedeutung der Zerstreuung oder Betäubung, weil nur das schön gefunden werden kann, was betäubende, vergessenmachende, einhüllende Bedeutung hat. Da ist ferner die verwandte Freude am „Wunderbaren" in jenem Sinn des äußern Wunders, des Magischen, Okkulten, des ins freundliche Gegenteil gewendeten Dämonischen, dessen ein „abergläubischer Geschmack" bedarf. Da ist, immer noch auf der Linie der Flucht, jener Geschmack, der nur das schön finden kann, was ihm zugleich das Gefühl der Überlegenheit gibt, das in diesem Sinne „Komische", Entstellte, in seiner Unterwertigkeit Unterstrichene (eine Art der Karikatur und auch der Satire gehört hierher). Mehr in der Linie der Abwehr liegt der Geschmack am Selbstquälerischen, am Symbol des Leidens, der Buße, der Sühne, — aber auch — veranlaßt durch das Bedürfnis nach Kompensation der Insuffizienzgefühle — die ästhetische Identifikation mit dem in einem gewissen Sinne Heldischen, mit dem, was hervorragt und womöglich alle Rekorde schlägt, was vom Beifall umbraust und im Rausche des Beifalls für einen Augenblick glücklich ist.

Wir wollen es bei diesem raschen Überblick über die möglichen Formen des Einstellungslebens und ihre ästhetische

Digitized by Google

Bedeutung bewenden lassen. Genaueres muß einer speziellen Ästhetik vorbehalten bleiben; *eine* wichtige Möglichkeit, die religiöse, kann erst im Zusammenhang des V. Teiles gewürdigt werden. Die hier folgenden Bemerkungen sollen nur noch einiges nachtragen, was zurückgehalten wurde, um die Geschlossenheit des Überblicks nicht zu stören.

Das ganze Einstellungsleben hat den Charakter der Geschichte, weil jede Einstellung (vom Grenzfall der moralischen Naivität abgesehen, der ja eben das Fehlen einer Einstellung bedeutet) mit innerer Notwendigkeit dynamisch wirksam ist und Entwicklungen fordert. Die eigentliche Lebensgeschichte eines Menschen ist die Geschichte seiner Lebens-Einstellung. Die einzelne Einstellungsart ist entweder eine Phase in dieser Geschichte oder dann Niederschlag und Zeugnis einer Entwicklung, welche in ihr zwar den Abschluß gefunden hat, nun aber jederzeit im faktischen Verhalten wirksam bleibt. So hat auch der Geschmack, sofern er durch die moralische Einstellung bestimmt ist, seine innere Geschichte; die Geschichte des Menschen findet ihren Ausdruck in der Geschichte seines Geschmacks. Es bildet sich in der Geschichte des ästhetischen Lebens die Geschichte des Charakters ab, die Geschichte der Idealbildung, der Kämpfe um die Realisation der Ideale, der Siege und Niederlagen, der Kompromisse und ihrer Folgen. Der kritische Moment in jeder Lebensgeschichte ist offenbar die „Wahl" zwischen Kampf und Kompromiß, und wenn auch dieser Moment sich öfter im Leben wiederholt, so gibt es doch *eine* derartige Entscheidung, welche wichtiger ist als alle andern: die *erste*. Sie ist wichtig nicht nur wegen ihrer für die Zukunft beispielhaften und daher mehr oder weniger determinierenden Bedeutung, sondern auch dadurch, daß sie regelmäßig in die *Kindheit* fällt (genauer in das 4.—7. Lebensjahr, welche Behauptung hier nicht belegt werden kann), in *die* Zeit, deren Entscheidungen überhaupt für die Gestaltung des Charakters die wichtigsten, weil präformierenden sind. — Nun ist es für jeden Kompromiß charakteristisch, daß er in sich das nachklingende Gefühl der Unerledigtheit trägt; das ist eine Seite jenes chronischen Insuffizienzgefühls. Daher ist die Kompromißnatur gezwungen, immer quasi rückwärts zu schauen; es ist etwas „vergessen", „noch zu erledigen", ehe man vorwärts kann. Der Kompromiß raubt die Freiheit für Gegenwart und Zukunft, er bedeutet Hemmung in diesem

Digitized by Google

Sinn, er bindet an die Vergangenheit. So bindet der *infantile* Kompromiß an die infantile Zeit, er hemmt die innere Entwicklung, er hindert die Freiheit für die Situationen und Aufgaben des erwachsenen Alters, er macht, daß der Mensch in seiner Stellungnahme zur Welt mehr oder weniger auf der infantilen Stufe stehen bleibt. Wir nennen diesen Zustand allgemein Infantilismus, kindische Art.

Im ästhetischen Leben findet dieser Infantilismus mannigfaltigen Ausdruck, und er spielt hier aus bestimmten Gründen eine ganz besondere Rolle. In erster Linie ist der Geschmack des infantilen Menschen im gleichen Maße infantiler Geschmack, als sein ästhetisches Leben qualitativ vom moralischen Zustand bestimmt wird, — welches Maß, wie wir wissen, vom Grade der Ästhetizität abhängt. Die Infantilität des Geschmacks ist an zwei Merkmalen zu erkennen. Er ist ein „zurückgebliebener" Geschmack einmal im Sinne der Fixation an diejenigen Gegenstände und sogar Symbole, welche in der Kindheit das ästhetische Leben beherrschten, — und sodann, damit im Zusammenhang, im Sinne der stofflichen Gebundenheit durch die kindliche Art der Stellungnahme zur Welt. Was den ersten Punkt betrifft, so ist davon schon unter dem Begriff der Fixation allgemein gesprochen worden. Es handelt sich um Geschmacks-„Gewohnheiten", positive oder negative Idiosynkrasien, welche ihre Entstehung nicht dem moralischen Konservatismus verdanken, sondern der affektiven Gebundenheit an gewisse Objekte. Für den infantilen Charakter ist diese Gebundenheit ein Symptom der allgemeinen Gebundenheit an die infantile Zeit, von welcher er kraft des Kompromisses nicht loskommt. Er kann die Objekte seiner kindlichen Liebe, seines Hasses, seiner Verehrung oder Schwärmerei, seiner Achtung und Verachtung, — er kann alle diese infantil wichtigen Objekte nicht mit andern vertauschen, an denen er nun als erwachsener Mensch seine Interessen zu befriedigen vermöchte; sondern er bleibt moralisch an jenen infantil wichtigen Gegenständen hängen und vermag nur mit ihnen sich auch später mit einiger Kraft auseinanderzusetzen. So führt er moralisch das kindliche Auseinandersetzungsleben weiter. Die moralische Infektion des *Geschmacks* muß infolgedessen auch diesem den Charakter der Infantilität mitteilen. Der Infantile kann nur das schön finden, was Ausdruck einer Gegenständlichkeit ist, die ihm schon in der Kindheit sympathisch und daher auch schön

Digitized by Google

war. Weil es für ihn keine Wandlung des *moralischen* Gefallens gibt, bleibt auch die stoffliche Gebundenheit des ästhetischen Lebens im kindlichen Stadium. Aber nicht nur sie, sondern auch ihre Symbolik. An sich könnte ja die Vorliebe für gewisse Gegenständlichkeiten (ihre zweckhafte Bevorzugung und also auch ihre ästhetische Bedeutsamkeit) bleiben und könnte sich trotzdem die Symbolik ändern, in welcher jene Gegenständlichkeit ästhetisch bedeutsam wird; denn das Symbol ist vom Gegenstand mehr oder weniger unabhängig. Aber Infantilismus bedeutet Kleben am Frühern überhaupt. So hängt der infantile Charakter zähe auch an den Ausdrucksformen, die für seine Kindheit wichtig waren: sein „Stil" bleibt kindlich. Dies bedeutet auch dann eine Fixation und insofern eine Unfreiheit, wenn aus der Not eine Tugend gemacht und kindliche Symbolik als ästhetisch allein „berechtigt" ausgegeben wird. Ja solche „Theorie" bestätigt erst recht die infantile Gebundenheit. An sich ist es ästhetisch irrelevant, welche oder welcherlei Symbole man als Ausdruck bestimmter Gegenständlichkeit bevorzuge, — sofern nur die Symbolik als Symbolik „rein", d. h. überhaupt *ästhetische* Symbolik ist. Wer einer bestimmten Ausdrucksweise das Alleinrecht vindiziert, offenbart dadurch nur seine „Gewohnheit", welche im Fall des Infantilismus eben infantile Gebundenheit ist.

Das zweite Merkmal des infantilen Geschmacks ist ebenfalls aus dieser Gebundenheit verständlich: die *Art* der ästhetisch bevorzugten Gegenständlichkeit ist, abgesehen vom Festhalten an der Bevorzugung, so, daß darin die typisch *kindliche* Interessenkonstellation zum Ausdruck kommt. Für dasjenige kindliche Alter, in welchem die entscheidenden Kompromisse eingegangen zu werden pflegen, ist innerhalb des moralischen Lebens eine Hochflut *erotischer* Bedürftigkeit charakteristisch, gepaart mit verhältnismäßig starken Reaktionen der geistigen Potenz, — also eine starke innere Auseinandersetzung, in welcher die „Gefahr" wesentlich im Überschäumen erotischer Ansprüche oder dann in der brüsken Unterdrückung dieser Ansprüche besteht. Daher sind die zweckhaft bevorzugten Objekte dieses Alters wesentlich *Liebes*-Objekte, „erlaubte" oder „zensierte" (unter innerem Verbote stehende), und auch der ästhetische Geschmack ist infolgedessen ein nach seinem Triebcharakter erotisch-sentimental-phantastischer Geschmack, nach seinem geistigen Ein-

Digitized by Google

schlag aber kämpferisch-antierotisch, d. h. asketisch nach „Bravheit" orientiert. So bleibt er für das infantile Individuum sein Leben lang, aber in der für die Befangenheit im Kompromiß charakteristischen Übertreibung. Wobei natürlich, je nach der relativen Prävalenz der geistigen oder der erotischen Seite, entweder mehr die sentimentale, phantastische Veranderungssucht (oft in der eigentlich erotischen Spezialform) oder mehr die krampfhafte Bravheitstendenz hervortritt. Man kann das alles sehr leicht konstatieren, wenn man z. B. prüft, welche Lektüre bevorzugt werde. Man wird dann (bei mehr oder weniger Infantilen) schwülsinnliche oder phantastisch-abenteuerliche Geschichten im einen, furchtbar brave Erzählungen von rührender Selbstlosigkeit (oder speziell Geschlechtslosigkeit) im andern Extrem finden, — nicht selten aber beides bei einer Person vereinigt, wie ja auch beides psychologisch nahe zusammen gehört. Übrigens ist das Märchen, an sich kindlichem, nicht kindisch-infantilem Geschmack entsprechend, immer in Gefahr, im Munde oder im Herzen infantiler Individuen in der angedeuteten Richtung karikiert zu werden.

Aber Infantilität kann noch in anderer Weise als durch Beeinflussung des Geschmacks und der Symbolik für das ästhetische Leben wenigstens anscheinend bedeutsam werden. Es gehört zur (moralischen) Zurückgebliebenheit des Infantilen, daß er zu der Auseinandersetzung, wie das erwachsene Leben sie verlangt, mehr oder weniger untüchtig ist. Daher entzieht er sich gerne den Anforderungen der Erwachsenheit durch Flucht in eine Umwelt oder einen Aufgabenkreis, welche ihm gestatten (oder anscheinend gestatten), auch im erwachsenen Alter „ein Kind zu bleiben". Möglich, daß in manchen Fällen dabei bereits jene früher erwähnte Tendenz zur Flucht vor dem Insuffizienzgefühl oder vor den erwarteten Folgen der (gefühlten) Schuld mitspielt; aber notwendig ist dies nicht, weil schon die Scheu vor den Anforderungen des erwachsenen Lebens und die Unfähigkeit zu erwachsener Stellungnahme in der Welt als Motiv der Flucht ins kindhafte Leben genügt. Dieses Leben, in welches man sich flüchtet oder zu flüchten sucht, kann sehr verschiedene Gestalt haben. *Ästhetisch* bedeutungsvoll ist, daß es auch die Gestalt des „ästhetischen Lebens" haben kann. Dies ist so zu verstehen: Die Verantwortlichkeit des erwachsenen Lebens ist dem infantilen Zustand fremd, weil die Kindheit, an

Digitized by Google

welcher dieser Zustand festhängt, sie nicht kannte. Die Flucht ins kindliche Leben ist zugleich Flucht in das (nach erwachsenen Begriffen) verantwortungslose Leben. Der infantile Erwachsene (oder an der Schwelle der Erwachsenheit Stehende) sucht nach einer Lebensführung, die ihm gestattete, trotz seiner (äußern) Erwachsenheit „verantwortungslos" zu sein, so wie (in seiner rückschauenden Phantasie) die Kindheit verantwortungslos war. Da kann es denn vorkommen, daß ihm das Leben des (erwachsenen) „ästhetischen Menschen", vorzugsweise des Künstlers, also verantwortungslos erscheint (was natürlich eine Täuschung ist; aber wie sollte eine Kompromißnatur die Wirklichkeit ohne Entstellung sehen können?). So wählt er aus seiner *Infantilität* heraus ein derartiges Leben, und dies ist, nebenbei bemerkt, ein Grund dafür, daß es so viele infantile „Künstler" gibt. Wohlverstanden: seine Ästhetizität wird dadurch nicht größer und nicht kleiner; er vertauscht nicht moralisches mit ästhetischem Leben; im Gegenteil, sein *moralisches* Verhalten nimmt die äußere Form des wesentlich ästhetisch bestimmten Lebens an. Er wählt nur statt des erwachsenen moralischen das infantile moralische Leben, aber er wählt dieses in einer Form, welche gesteigertes ästhetisches Leben vortäuscht. So wird durch diese infantile Wahl nicht eigentlich das ästhetische Leben beeinflußt; aber die äußere Gestalt einer „ästhetischen" Lebensführung tritt an die Stelle unverhüllt moralischen Lebens.

Aber es kommt nun doch noch etwas anderes hinzu, was gerade ästhetisch bedeutsam ist. Wir haben bis jetzt nur die für das *moralische* Leben der Kindheit charakteristischen Züge erwähnt. Es ist aber nicht zu verkennen, daß in jenem für die Charakterbildung so wichtigen Alter neben allen moralischen Auseinandersetzungen auch der ästhetische Sinn verhältnismäßig (im Verhältnis zur erwachsenen Zeit) stark hervortritt. Die Zusammenhänge, die dies verständlich machen, können hier nicht ausführlich aufgedeckt werden. Es wäre darauf hinzuweisen, daß auf einem weiten Feld dem Kinde die zweckhaften Entscheidungen (also die Aktivierung der Zweckhaftigkeit) durch die familiäre Umwelt abgenommen werden, insbesondere jene Entscheidungen gegenüber der *Außenwelt,* welche im erwachsenen Leben eine so große Rolle spielen. Mag also in der Form *innerer* Auseinandersetzung der Kindheit ein kräftiges moralisches Leben eigentümlich

Digitized by Google

sein: die *äußern* Gegenstände können für das Kind eine verhältnismäßig starke *ästhetische* Bedeutung gewinnen, weil hier die zweckhafte Auseinandersetzung zurücktritt. Es wäre ferner auf die in der Kindheit stark erotisch-identifikatorische Richtung des Trieblebens hinzuweisen, welche auf dem Wege der Sympathie zu den Gegenständen leicht eine Vertrautheit ermöglicht, die wiederum der ästhetischen Befriedigung Vorschub leistet. Es wäre endlich zu bedenken, daß schon sehr früh, noch während der kindlichen Periode, die einsetzende Kompromißbildung jene „Flucht in die Verantwortungslosigkeit" zu zeitigen vermag, welche eine Art kompensatorischer Unterstreichung der ästhetischen Haltung bedeuten kann. — Wie immer dies sei, jedenfalls *ist* das kindliche Alter verhältnismäßig stark ästhetisch bestimmt. Und wenn nun der infantile Erwachsene eine Lebensführung sucht, die an das kindliche Leben erinnert, so liegt es auch deshalb für ihn nahe, ein *in der Tat* stärker ästhetisches Leben zu suchen, eine Lebenshaltung, in welcher nicht nur die erwachsene Art der zweckhaften Auseinandersetzung, sondern die Zweckhaftigkeit überhaupt zurücktritt: er „vernachlässigt" das moralische und *pflegt* das ästhetische Leben; so wird oder bleibt er tatsächlich, nicht nur scheinbar, ein verhältnismäßig stark ästhetisch bestimmter Charakter. Und von hier aus würde jene Tatsache (welche z. B. für eine Charakterologie des Künstlertums, die uns hier nicht ausführlich zu beschäftigen hat, sehr bedeutsam ist) noch verständlicher: daß eine so merkwürdige und komplexe Beziehung zwischen Künstlertum und Infantilität besteht. Es müßte allerdings dazu noch mehreres berücksichtigt werden. Vor allem die Tatsache, daß Künstlertum nun doch *nicht identisch* ist mit kräftigem ästhetischem Leben, sondern daß darüber hinaus noch allerlei hinzukommen muß, wovon im IV. Teil zu reden sein wird. Und dann wäre sehr zu betonen, daß Infantilität durchaus *nicht notwendig* zum Künstlertum gehört, ja daß sie im Gegenteil die höheren Stufen des Künstlertums direkt gefährdet.

Der amoralisch-ästhetische Charakter der kindlichen Lebensperiode wird um so ausgesprochener sein können, je mehr die Umwelt dem Kinde die zweckhafte Auseinandersetzung erspart, je mehr sie ihm also Hindernisse seiner Interessenbefriedigung aus dem Wege räumt, oder kurz: je mehr sie es verwöhnt. So besteht ein gewisser Zusammen-

Digitized by Google

hang zwischen Verwöhnung und kindlicher Ästhetizität. Aber andererseits besteht auch ein Zusammenhang zwischen Verwöhnung und Kompromißbildung. Denn Verwöhnung bedeutet mit dem Ersparen der Auseinandersetzung zugleich ein Entgegenkommen gegen die subjektiven Wünsche des Kindes, damit aber eine Ermunterung seiner Triebansprüche und zugleich eine relative Schwächung der geistigen Position im intern-moralischen Kampf. Verwöhnte Kinder neigen infolgedessen zu „faulen Kompromissen", was wiederum bedeutet, daß sie als Erwachsene zur Infantilität neigen. Ist nun, wie gesagt wurde, ihre Kindheit verhältnismäßig stark ästhetisch bestimmt, so schließt diese infantile Art zugleich die Neigung zum „ästhetischen Leben" in verstärktem Maße ein. Man findet unter den infantilen „Ästheten" (mit mehr oder weniger echter Ästhetizität) verhältnismäßig viele „verwöhnte Kinder".

Alle diese charakterologischen Bemerkungen betreffen die Gebundenheit des ästhetischen Lebens an das moralische, also den Einfluß des moralischen Zustandes (Charakters) auf die Art (Qualität) des Geschmacks, zum Teil auch auf die Stärke der Ästhetizität überhaupt, im Verhältnis zur Stärke der aktivierten Zwecksetzung. Wenn dabei das Subjekt des Erlebens als *Individuum* betrachtet wurde, so bedeutet dies nicht eine Mißachtung der Rolle, welche auch für das ästhetische Leben die soziale Stellung, die Umwelt, die Tradition, die Geschichte spielt. Es ist ganz selbstverständlich, daß das ästhetische Subjekt nie isoliert ist, und es wäre falsch, so von ihm zu sprechen, als ob es allein auf der Welt wäre. Aber das ist auch nicht geschehen. An den Eigentümlichkeiten des individuellen *moralischen* Charakters ist das ganze, zeitlich und räumlich verstandene, Milieu beteiligt, und seine Wirkungen, wie immer sie sein mögen, sind darum mit berücksichtigt, wenn man jenen Charakter beschreibt, wie er ist. In den charakterologischen Möglichkeiten ist alle historische und soziale Bedingtheit schon inbegriffen. Wer daher den Einfluß einer bestimmten Verfassung des *individuellen* moralischen Charakters auf das ästhetische Leben beschreibt, der beschreibt zugleich den Einfluß des Milieus und der Geschichte, so wie dieser Einfluß individuelle Bedeutsamkeit und individuelle Wirksamkeit für das ästhetische Leben gewonnen hat. Die moralische Gebundenheit des individuellen ästhetischen Lebens ist *direkt*

Digitized by Google

Gebundenheit an den *individuellen* moralischen Charakter, und erst indirekt, durch diesen hindurch, historische oder soziale Bedingtheit. *Diese* Bedingtheit wäre dann näher zu untersuchen, wenn es sich darum handelte, der Genesis eines bestimmten *moralischen* Zustandes nachzugehen; das Verständnis des *ästhetischen* Lebens in seiner moralischen Gebundenheit erfordert lediglich das Zurückgehen auf den individuellen Charakter.

Wenigstens gilt dies von derjenigen Seite des ästhetischen Lebens, welche direkt vom moralischen Zustand abhängig ist: die Qualität des Geschmacks und die Stärke des ästhetischen Erlebnisvermögens sind historisch oder sozial beeinflußbar nur durch Beeinflussung des individuellen *moralischen* Charakters. Etwas anders verhält es sich mit jener Seite des ästhetischen Lebens, die wir kurz als seine *Symbolik* bezeichnen wollen. Es handelt sich hier darum, welche Symbole ein Individuum „wähle" oder bevorzuge, um an ihnen sein ästhetisches Erleben zu aktivieren. Wir wissen, daß ein Gegenstand, um *ästhetischer* Gegenstand zu werden, nicht „als Wirklichkeit" d. h. nicht nach seiner moralisch-zweckhaften Bedeutung — nicht *nur* nach dieser Bedeutung — erlebt werden darf, und daß er gerade insofern ästhetischer Gegenstand ist, als er im Erlebnis „entwirklicht" wird. *Rein* ästhetische Gegenstände gibt es wegen der Verflochtenheit des ästhetischen in das moralische Leben nicht. So ist jeder Gegenstand des ästhetischen Empfindens für das Subjekt dieses Empfindens „halbwirklich"; er ist wirklich, sofern moralisches Interesse an ihm hängt, und entwirklicht, sofern der ästhetische Sinn sich an ihm aktiviert. Je nach dem Grade der Entwirklichung (welcher der Stärke der Ästhetizität des Empfängers entspricht) ist er mehr „Stoff" oder mehr (ästhetische) Form. Seine Form, d. h. seine Schönheitsbedeutung, ist nichts anderes als er selbst in seiner Entwirklichung. Da er aber nie ganz entwirklicht ist, hat er immer zugleich stoffliche, d. h. moralische Bedeutung. So daß der faktische ästhetische Gegenstand immer einerseits auf das rein Schöne (die Schönheit) und andererseits auf das rein moralisch Relevante (den realen Gegenstand) hinweist. Insofern ist das, was wir schön finden, immer nach zwei Seiten hin „Symbol", — Repräsentanz der Schönheit und Sinnbild für den zweckhaft wichtigen Gegenstand. Für die moralische Gebundenheit des ästhetischen Lebens kommt nur

Digitized by Google

die letztere, also die eigentliche Symbolbedeutung in Betracht. Denn eben dieser Hinweis auf den zweckhaft wichtigen Gegenstand bedeutet die stoffliche Bindung des Geschmacks. So wie wir sind, kann etwas nur dann „Symbol der Schönheit" (ästhetischer Gegenstand) sein, wenn es zugleich Symbol für die „Angenehmheit" oder also für einen zweckhaft „sympathischen" Gegenstand ist. — Je stärker nun die Ästhetizität und je geringer also das moralische Interesse und damit die stoffliche Gebundenheit ist, desto mehr nähert sich der ästhetische Gegenstand dem reinen, für die zweckhafte Wirklichkeit bedeutungslosen „Ausdruck der Schönheit", desto weniger also hat er *real*-symbolische Bedeutung, desto mehr ist er *ästhetisches* (ästhetisch bedeutsames) Symbol. Oder: es eignet sich etwas um so mehr zum *ästhetischen* Symbol, je weniger zweckhafte Auseinandersetzungsbedeutung es besitzt. Insofern ist allerdings auch die „Wahl" der Symbole direkt vom individuellen „moralischen Zustand", genauer: vom Maße des aktivierten Zweckinteresses abhängig. Die Symbolik des stark ästhetischen Menschen ist stofflich wenig beschwert, diejenige des ästhetisch schwach Empfindenden ist ausgesprochen stoffliche Symbolik.

Allein es gibt *innerhalb* eines bestimmten Grades der ästhetischen Empfänglichkeit die verschiedensten Möglichkeiten der Symbolwahl; es ist schon im vorhergehenden Abschnitt darauf hingewiesen worden. Zwei Personen, die auf der gleichen Stufe der Ästhetizität ständen, brauchten, selbst wenn sie auch nach der Qualität ihres Geschmacks übereinstimmten, doch nicht „dasselbe" schön zu finden; ihre (bevorzugte) Symbolik brauchte nicht dieselbe zu sein. Wir wollen nicht davon sprechen, daß die *Modalität* ihres Geschmackes verschieden sein könnte und daß hieraus eine Verschiedenheit der Symbolwahl resultierte; denn die Modalität ist ihrerseits, wie wir wissen, nicht unabhängig vom individuellen moralischen Zustand. Sondern wir meinen Verschiedenheiten der Symbolbevorzugung, welche wesentlich gerade nicht aus diesem Zustand, sondern aus der direkten Wirksamkeit von Tradition und Umwelt verständlich sind. Wir haben alle nur zum Teil unsern persönlichen „Stil" (im Sinne der bevorzugten Symbolik); wir schließen uns darin unwillkürlich mehr oder weniger weitgehend der Umwelt an. Es bildet sich auf gesellschaftspsychologisch zu verstehenden Wegen

Digitized by Google

eine gewisse Konvention der ästhetischen Symbolik aus, und diese Konvention zieht suggestiv den Einzelnen in ihren Bann, wie immer sein durch den individuellen moralischen Zustand bestimmter Geschmack beschaffen sein möge. Es gibt Traditionen und Moden der Symbolisierung geistiger Werte oder triebhafter Angenehmheit; sie bedeuten Konventionen der ästhetischen Symbolik. — Freilich wirken solche Konventionen, gerade weil sie suggestiv wirken, auch durch den *moralischen* Charakter des Empfängers hindurch: es kommt auf diesen Charakter an, wie weit überhaupt und in welcher Weise suggestive Einwirkungen aufgenommen werden. Allein das wesentliche ist, daß hier die Umwelt trotzdem *direkt,* d. h. nicht erst durch eine Änderung des moralischen Zustandes, die Art des *ästhetischen* Lebens beeinflußt. Sofern die Symbolik eines Individuums durch Tradition oder Mode bedingt ist, ist sie eben nicht die direkte Funktion seines moralischen Charakters, wie dies dort der Fall ist, wo sie etwa unmittelbar mit der Qualität des Geschmackes oder mit dem Grade der Ästhetizität zusammenhängt. Wo ein Individuum kraft seiner Suggestibilität sich einer konventionellen Art der Symbolik anschließt, da tut es dies gewiß entsprechend seinem moralischen Charakter, denn Suggestibilität ist als solche eine moralische Angelegenheit. Aber durch diesen Anschluß wird direkt die Art des ästhetischen Lebens, nämlich die Symbolwahl, beeinflußt, und darauf kommt es hier an.

Hierin, in dieser relativen Unabhängigkeit der Symbolik vom individuellen moralischen Zustand, liegt die bereits im letzten Abschnitt erwähnte Tatsache begründet, daß sich aus der Art der Symbolik nicht ohne weiteres die Qualität des Geschmacks oder auch nur der Grad der Ästhetizität eines Individuums, kurz: nicht die Art der moralischen Gebundenheit seines ästhetischen Lebens erkennen läßt. Denn sofern die Art der Symbolik *konventionell* ist, verbirgt sie geradezu den eigentlichen, persönlichen und unmittelbar persönlich begründeten Geschmack. In bestimmten Moden sind die verschiedensten Menschen dadurch geeint, daß sie übereinstimmend gewisse „Dinge" oder „Formen" schön finden, d. h. gewisse Symbole für ihr ästhetisches Erleben bevorzugen. So scheinen sie „denselben Geschmack zu haben". Sähe man genauer zu, so ergäbe sich, daß nur die Fassade gleich oder ähnlich ist, während dahinter ganz verschiedene Qualitäten

Digitized by Google

und auch Reinheitsgrade des ästhetischen Empfindens sich verbergen. Die verschiedensten Geschmäcke sammeln sich, ohne ihre Verschiedenheit zu verlieren, unter einer konventionell verbreiteten Symbolik. „Man" findet dieses und jenes (in Natur oder Kunst) schön und ist darüber ganz einig. Aber im Grunde sagen diese schönen Dinge jedem etwas anderes (bedeuten jedem eine andere Art der Schönheit) und sie sagen dem einen mehr und dem andern weniger. Darum haben alle ästhetischen Moden, Traditionen, Stile (im Sinne der Konvention in der Symbolik) etwas „Verlogenes" an sich: sie täuschen eine größere Übereinstimmung des ästhetischen Lebens vor, als tatsächlich vorhanden ist. — Dies alles natürlich ganz abgesehen von der Möglichkeit, daß das einzelne Individuum unter Umständen persönlich die Täuschung dadurch steigert und kompliziert, daß es sich *äußerlich* einer bestimmten Art der Symbolik anschließt, ohne in Wirklichkeit dabei ästhetische Befriedigung zu finden.

Digitized by Google

IV. Die Kunst.

1. Das ästhetische Handeln.

Der ästhetische Sinn ist der Sinn für die Selbstverständlichkeit des Daseins; er ist die Fähigkeit, an irgend einem „Objekt" diese Selbstverständlichkeit zu erleben. Sofern uns ein Gegenstand Gelegenheit zu solchem Erleben gibt, ist er uns schön; er ist im gleichen Maße nicht im zweckhaften Sinne wirklich, d. h. nicht Gegenstand möglicher Auseinandersetzung, sondern er ist über die Frage nach Wirklichkeit oder Unwirklichkeit hinausgerückt und „erinnert" nur noch durch seine gegenständliche Gestalt an Wirklichkeiten, als Symbol zwischen dieser Wirklichkeit und der reinen Schönheit stehend. — Das ästhetische Erlebnis ist die Aktivierung des Schönheitssinnes und zugleich seine „Befriedigung" im beglückenden Gefühl der Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit des Daseins, welches zugleich Gefühl der Einheit (Nicht-Auseinandergesetztheit) gegenüber dem „Objekt" und reine Daseinsfreude ist. Wäre ein Erlebnis *rein* ästhetisch, so erschöpfte es sich vollkommen in diesem Gefühl. Es bedeutete reine Beglückung und enthielte keinen Rest der „Unzufriedenheit", welcher geeignet wäre, das innere Geschehen weiter zu treiben. Das reine ästhetische Gefühl wäre rein positiv; eben darum erschöpfte sich in ihm die ganze Bewegung.

Das bedeutet, daß das ästhetische Erlebnis als solches rein „rezeptiv" ist und daß es kein Moment der „Produktion" enthält. Man versteht am besten, was dies besagen will, wenn man daneben das „moralische Erlebnis" stellt. Dieses Erlebnis ist dadurch charakterisiert, daß wir mit Zweckansprüchen an jedes mögliche Objekt herantreten. So ist von vornherein die Auseinandergesetztheit betont, und auf diesem Boden findet der ganze Verkehr statt. Dann kann auch die Befriedigung, welche das Objekt durch sein eventuelles Ent-

Digitized by Google

gegenkommen gegen unser Zweckinteresse uns gewährt, nie restlose, sondern immer nur relative Befriedigung sein. Denn einmal ist unser Interesse nicht eindeutig, so daß es auch nicht eindeutig befriedigt werden kann, und dann bleibt auch das befriedigende Objekt immer Gegen-Stand, ein Anderes, und restlos befriedigend könnte es doch nur sein, wenn die Andersheit aufgehoben wäre. So ist das Gefühl, welches durch ein Auseinandersetzungserlebnis (moralisches Erlebnis) erzeugt wird, nie restlos positiv; es enthält ein negatives Moment der Unbefriedigung. Und dies ist der Grund dafür, daß die mit Zweckinteresse inszenierte Erlebnisbewegung nicht im Gefühl sich erschöpfen kann, sondern weiter getrieben wird. „Zu Ende" ist ein Erlebnis nur, wenn das Gefühl rein positiv ist: nur reines Glück verlangt nach nichts weiter. Jeder Rest von Unbefriedigung aber bedeutet ein partiell ungestilltes und doch einmal aufgewühltes Zweckinteresse: alles partiell negative Gefühl treibt über sich selbst hinaus, und damit tritt die Bewegung, der Verkehr mit dem Objekt, aus dem rezeptiven in das produktive Stadium. Denn nun „reagieren" wir gegen das Objekt. Alle Reaktion, im produktiven Sinne der „Tat", ist aus Unbefriedigtheit entsprungen und bedeutet den Versuch, die fehlende Befriedigung durch „Änderung der Realität" doch noch zu erreichen.

Auf diese Weise wird aus dem bloßen Erlebnis die *Handlung*. Sie besteht, in ihrer Gesamtheit verstanden, aus jener ersten Phase des *Erlebens*, welche im Gefühl mündet, und jener produktiven oder *Tat*-Phase, welche aus dem (partiell negativen) Gefühl entspringt und nun eben die schaffende Reaktion auf die nicht rein befriedigende Objektwirkung darstellt. In dieser produktiven Phase gibt sich das Subjekt der Auseinandersetzung nicht mehr der Einwirkung des Objekts hin, sondern es greift selber tätig ein, um ein *gewünschtes* Verhältnis zwischen ihm und dem Objekt zu *erzwingen*. Auch in der Rezeption war es, wie wir wissen, nicht „passiv"; denn es trat ja auch dort mit einem Anspruch auf und *wollte* also aktiv etwas vom Objekt. Aber es war doch noch dem Objekt überlassen, ob es diesen Wunsch erfüllen würde oder nicht; das Subjekt wartete dies ab und verhielt sich insofern rezeptiv. Nun aber, nachdem im partiell negativen Gefühl das Ungenügen des Objekts registriert worden ist, tritt es aus seiner rezeptiven Haltung heraus, um selber tätig sich die Befriedigung zu verschaffen; es wird

Digitized by Google

produktiv. Ohne Unzufriedenheit kein produktives Verhalten; aus Unzufriedenheit aber notwendig produktive Tat.

Wir sprechen gewöhnlich nur dort von einer Handlung, wo die Bewegung des Interesses über das Erlebnis und das Gefühl hinausführt zu produktiver Bearbeitung der Situation; wo die Bewegung sich im Erlebnis und Gefühl erschöpft, da, sagen wir, kommt es nicht „zum Handeln". Auf jeden Fall sieht man, daß Handlung im vollen Sinne, mit Einschluß der produktiven Phase, ein Vorgang ist, der nur im Zusammenhang des *moralischen* Lebens möglich ist. Denn nur hier erschöpft sich das Erlebnis nicht im Gefühl. Nur der moralische (zwecksetzende) Mensch ist tätig, weil nur er unbefriedigt ist. Das rein ästhetische Erlebnis führte nicht zur Tat. Dem ästhetischen Verhalten als solchem fehlt der Antrieb zur produktiven Änderung der Welt, und fehlt daher die Tat. Darum gibt es, streng genommen, *kein ästhetisches Handeln,* nur ein ästhetisches Erleben, mit Einschluß des ästhetischen Gefühls. „Ästhetisches Handeln" ist ein Widerspruch in sich selbst.

Nun aber wird ein Handeln, das in einem gewissen Sinne ästhetisches Handeln genannt werden muß, trotzdem möglich, weil es ein rein ästhetisches Verhalten in Wirklichkeit nicht gibt. Wir wissen, daß das ästhetische Erleben in das unvermeidliche moralische Leben eingebettet ist, und daß also alles ästhetische Geschehen nur relativ ästhetischen Charakter trägt. Nie ist ein Moment im Leben des Individuums frei von Zwecksetzung, Zweckanspruch, Zweckerwartung. Niemals ist daher ein Objekt nur ästhetisches Objekt, immer ist es zugleich Objekt der zwecksetzenden Auseinandersetzung. So wird alle ästhetische Haltung von moralischer Stellungnahme durchkreuzt und durch sie in ihrer ästhetischen Bedeutung eingeschränkt, relativiert. Dies bedeutet, daß nie ein rein ästhetisches Gefühl zustandekommt. Immer mischt sich darein das Gefühl relativer Zweckbefriedigung, d. h. relativer Unzufriedenheit mit dem Objekt. Da aber dieses Gefühl immer Motiv tätigen, produktiven Verhaltens ist, so gibt es keine Möglichkeit, im rezeptiven Verhalten zu verharren, auch nicht im „ästhetischen Erlebnis". Das moralisch-ästhetische Gesamterlebnis enthält in seinem „gemischten" Gefühl immer einen Antrieb zum tätigen „Angriff" auf das Objekt. Auch das ästhetische Objekt (nicht sofern es ästhetisches Objekt ist, aber sofern es nicht *rein* ästhetisches Objekt ist) ist ein Objekt der Auseinandersetzung, ein Gegenstand relativer Miß-

Digitized by Google

befriedigung, ein Anlaß zu produktivem Eingriff in die Welt, zur Handlung in diesem vollen Sinne des Wortes.

Und so kann es zu einem „ästhetischen Handeln" kommen. Voraussetzung ist ein immerhin so starkes und dominierendes *ästhetisches* Interesse, daß das Objekt doch, trotz der Beteiligung zweckhaften Interesses an ihm, *wesentlich* als ästhetisches Objekt in Betracht kommt. Dann nämlich ist das Gesamtinteresse, mit dem wir ihm gegenübertreten, ästhetisch *bestimmt,* und der Einschlag von Zweckinteresse vermag die wesentlich ästhetische Haltung nicht dominierend zu erschüttern. Unsere Situation gegenüber dem Objekt ist dann so, daß wir von ihm ästhetisch zwar befriedigt, im ganzen aber nur relativ befriedigt sind; doch wird auch die ästhetische Befriedigung relativiert eben dadurch, daß wir zugleich moralische Stellung nehmen und also das Objekt nicht nur nicht rein, als ästhetisches aufzunehmen vermögen: da es uns nicht „ganz" ästhetisches, Objekt ist, ist unsere ästhetische Befriedigung selber gestört. Schuld an dieser Störung ist nicht das Objekt, sondern wir selbst, vielmehr unser mitschwingendes Zweckinteresse. Aber da wir, eben wegen dieses Zweckinteresses, nun einmal „ansprüchlich" gegen das Objekt eingestellt sind, rechnen wir jene Störung *ihm* an; *es* befriedigt uns nicht ganz. Das partiell negative Gefühl bedeutet den *Wunsch,* das Objekt möchte uns ganz befriedigen, und weil das ästhetische Interesse dominiert, wird die ganze Befriedigung als volle *ästhetische* Befriedigung „vorgestellt". Wir sagen in diesen Fällen, das Objekt sei zwar schön, aber nicht ganz schön, nicht absolut schön, — obwohl wir eigentlich sagen sollten, daß wir nicht ganz fähig seien, seine Schönheit zu sehen. Unser ästhetisches Interesse „will" Schönheit, — aber daß wir überhaupt etwas *wollen,* ist gar nicht Sache des ästhetischen, sondern des moralischen Interesses. Dieses letztere tritt, als Anspruch, gewissermaßen in den Dienst des ästhetischen Sinnes und verleiht diesem den ihm selbst fremden Zweckcharakter. Das Ich als zwecksetzendes „identifiziert" sich mit dem ästhetischen Interesse; so wird dieses selber „zweckhaft". Es entsteht so ein „ästhetischer Anspruch", ein „ästhetischer Zweck", und dieser Anspruch soll nun erfüllt werden. Weil das Objekt, so wie es uns entgegensteht, ihn nicht von sich aus erfüllt, weil also unser Gefühl partiell negativ bleibt, so treibt diese Situation über sich hinaus zur Tat, d. h. zum Eingriff

Digitized by Google

in das Objekt oder in sein Verhältnis zu uns. Wir unternehmen es, dieses Verhältnis zu einem voll befriedigenden zu gestalten, und zwar zu einem *ästhetisch* befriedigenden, sofern eben das Objekt wesentlich als ästhetisches in Betracht kommt. Wir wollen den Gegenstand aus einem nicht genug schönen zu einem ganz schönen machen. Die Ausführung dieser Absicht verdient den Namen des ästhetischen Handelns deshalb, weil der „Sinn" des Vorgehens die *ästhetische* Befriedigung ist; es ist freilich auch ein „moralisches Handeln", eben weil es ein tätiges, zwecksetzendes Verhalten ist. Einfach, wiewohl nicht ganz korrekt, läßt sich diese Komplikation so ausdrücken: das Handeln der geschilderten Art ist ästhetisch, weil sein *Zweck* ästhetisch ist; es ist moralisch, weil es überhaupt einen Zweck hat.

Handlungen dieser Art sind „verschönernde" oder Schönes schaffende Handlungen. Sie wollen die Welt so gestalten, daß sie dann (restlos) schön sei. Sie brauchen sich nicht auf solche Objekte zu beschränken, welche von vornherein uns ästhetisch verhältnismäßig stark befriedigen. Wesentlich für ihr Zustandekommen ist nicht dies, sondern daß in uns selbst die Ästhetizität verhältnismäßig stark hervortrete. Träte unser Zweckinteresse stärker hervor, so würden wir triebhafte oder geistige Ansprüche wesentlich verfolgen; es käme uns nicht so sehr auf Schaffung einer schönen Welt an, als auf ihre Vergeistigung oder ihre Umgestaltung zur angenehmen Welt. Es entstände kein ästhetisches, sondern ein ausgesprochen moralisches Handeln. Man sieht aber gerade an dieser Gegenüberstellung, wie relativ hier der Unterschied ist. Auch in der sogenannten ästhetischen Handlung dokumentiert sich das mitschwingende Zweckinteresse nicht nur darin, daß diese Handlung eben Tathandlung und zwecksetzend ist, sondern außerdem dadurch, daß in den ästhetischen Zweck sich immer noch andere, nämlich „moralische" Zwecke einmischen. Niemand, der die Welt zur schönen Welt gestalten möchte, möchte *nur* dies: immer „denkt" er sich die schöne Welt auch noch mehr oder weniger als angenehme oder als gute Welt. So daß zwischen der sogenannten ästhetischen und der ausgesprochen moralischen Handlung alle Übergänge möglich sind. Man denke an die berühmte Verbindung von Schönheit und „Zweckmäßigkeit", die immer wieder gefordert wird.

Es kommt eben überhaupt in allem ästhetisch bestimmten Handeln jene „stoffliche Gebundenheit" zum Ausdruck, die wir

Digitized by Google

im ästhetischen *Geschmack* kennen gelernt haben. Mit unserm Geschmack treten wir, gerade wenn nicht das moralische, sondern das ästhetische Interesse dominiert, an die Welt heran, und der Geschmack bedeutet moralisch infiziertes ästhetisches Interesse. Der *rein* ästhetischen Haltung entspräche *jedes* Objekt, denn sie wäre reine Empfänglichkeit für die dann überall zu findende reine Schönheit. Vermöge der moralischen Gebundenheit des Geschmacks aber treten wir mit Ansprüchen den Dingen gegenüber, und *also* können sie uns nicht (ganz) befriedigen. Obwohl der Anspruch wesentlich „ästhetisch" ist, ist er doch, genau gesehen, ein Anspruch des Geschmacks und also zweckhaft bedingt. Wir *verlangen* vom Objekt etwas, nämlich, daß es unserm Geschmack entspreche. So entspringt jene ästhetische Handlung: sie ist der Versuch zur „Durchsetzung" unseres Geschmacks. Die Tatsache des qualitativ bestimmten Geschmacks bedeutet, daß wir, als individuell zwecksetzende Wesen, uns mit dem ästhetischen Interesse „identifizieren", d. h. dieses Interesse in unsere *Zwecksetzung* aufnehmen, wobei es dann nicht ausbleiben kann, daß sich der ästhetische „Zweck" mit andern, moralischen Zwecken legiert. So ist die Tatsache des Geschmacks in seiner moralischen Gebundenheit recht eigentlich die Grundlage, auf welcher ästhetisches Handeln der angedeuteten Art möglich wird. Es ist „Geschmackshandeln" und eben darum nicht *rein* ästhetisches Handeln. Wir setzen die „ästhetischen Ziele" gemäß unserm Geschmack, also immer als ästhetisch unreine Ziele. Jeder, der die Welt (oder einen Gegenstand) „schön" haben möchte, möchte sie so haben, wie es seinem Geschmack entspricht, also stets mehr oder weniger schön, und stets auch so oder so angenehm. Man müßte, um alle Arten solchen ästhetischen Handelns zu verstehen, sich die ganze Skala der Geschmacksmöglichkeiten gegenwärtig halten, auf die wir früher hinwiesen. — So gibt es zwar ein ästhetisches, aber es gibt im doppelten Sinne kein rein ästhetisches Handeln: es ist nicht rein ästhetisch bestimmt, weil es (produktives) *Handeln* ist, und es ist zwiefach „unrein", weil es nicht rein Schönheit will, sondern nur die Schönheit des stets moralisch infizierten Geschmacks.

Durch den Handlungscharakter trägt die ästhetische Handlung die *Form* des moralischen Verhaltens: Reaktion aus partieller Unzufriedenheit, mit dem Zweck, die Objektwelt

Digitized by Google

entsprechend zu gestalten. Daher nimmt sie Anteil an allen Schicksalen der zweckhaften Handlung. Sie kann mehr oder weniger gelingen, sie kann auf Widerstände stoßen, die zu Umwegen und Komplikationen nötigen, sie kann vorbereitende Maßnahmen nötig machen, — sie kann auch auf dem Wege stehen bleiben, wenn stärkere Interessen sich einmischen und die Energie ablenken. Von einigen der also möglichen Modifikationen des Handlungsverlaufs müssen wir hier sprechen, damit nachholend, was wir bei Besprechung der „Form des moralischen Lebens" unter dem Titel der „kleinen Form" (Form der Handlung) bis hieher aufgeschoben hatten.

Die Grundform der Handlung und also auch der ästhetisch bestimmten Handlung ist der Verlauf von einer rezeptiven Phase über die „Stellungnahme" im Gefühl zu einer produktiven Phase des veränderten Angriffs auf das Objekt. Es ist aber für menschliches Handeln charakteristisch, daß die Möglichkeit besteht, der eigentlichen Objektbearbeitung eine Objekt-Schau vorangehen zu lassen, eine „Vorstellung" von dem, was zu tun ist und woran etwas zu tun ist. Wir sind imstande, „mit Bewußtsein" zu handeln, d. h. zunächst: mit Wissen von dem, was vor uns steht, und was wir daraus machen möchten. Nicht daß wir von dieser Fähigkeit der Vorstellung unter allen Umständen Gebrauch machten. Viele unserer Handlungen verlaufen ohne einigermaßen deutliches Wissen um Ziel und Gegenstand, sozusagen direkt aus dem Gefühl. Aber wir besitzen doch jene Fähigkeit, und wo sie aktiviert wird, da ist das Wissen seinerseits ein Mittel oder Instrument zur adäquaten Durchführung der Zweckabsicht. Es vollzieht sich, wie angedeutet, einerseits als Vor-Stellung des (zu bearbeitenden) Objekts, und andererseits als Vorstellung dessen, was zu erreichen und was eventuell dafür zu tun ist, — kurz: als Objekt- und als Ziel-Vorstellung, oder: als Wahrnehmung und Phantasie (Genaueres in des Verf. „Der Geist und die Triebe").

Auch die ästhetische Handlung kann so verlaufen. Da sie aber ästhetisch bestimmt ist, sind die ihr zugehörige Vorstellung und die ihr eigentümliche Phantasie ihrerseits *ästhetische* Vorstellung und Phantasie, obschon „Wissen" als solches aus zweckhaft-moralischer Grundhaltung stammt. Wie zeichnet sich ästhetisches Wissen gegenüber dem unter moralischen Zwecken stehenden Vorstellen aus? Ist das Objekt von vornherein wesentlich moralisches Objekt, so bedeutet

Digitized by Google

die Objekt-Vorstellung wissende Vergegenwärtigung seiner unter moralischem Gesichtspunkt relevanten Beschaffenheit. Wir wollen wissen, wie das Objekt „ist", d. h. als was es für unsere Zwecke oder also für die moralische Auseinandersetzung in Betracht kommt. Anders, sofern wir am Objekt von vornherein wesentlich ästhetisch interessiert sind. Als ästhetisches Objekt tritt es auch in der wissenden Vorstellung nicht in seiner „Realbedeutung", sondern als *ästhetisch* Relevantes auf, als Repräsentant der Schönheit. Die Objektvorstellung im Zusammenhang des ästhetischen Handelns *entwirklicht* das Objekt, und zwar um so stärker, je größer im Verhältnis zum moralischen das ästhetische Interesse ist. Zwar trägt das also vorgestellte Objekt, wegen der ständigen „Beimischung" moralischen Interesses, noch Züge der Realität, aber es ist doch nur noch Symbol einer Realität und wesentlich vielmehr Schönheitsträger, an welchem nicht seine Realitätsbedeutung, sondern seine ästhetische Bedeutung hervortritt. „Dasselbe" Objekt wird anders „gesehen", wenn wir ihm mit moralischem Interesse oder wenn wir ihm als Schönheitsucher entgegentreten.

Noch deutlicher wird der Unterschied in der *Phantasie*-Vorstellung. Im Falle moralisch bestimmten Handelns stellt der Inhalt der Phantasie das Objekt so dar, wie es sein müßte, wenn es unsere (moralischen) Ansprüche vollkommen befriedigen sollte. Die Phantasie ist Ziel- oder Zweckvorstellung im eigentlichen Sinne. Und obschon sie „irreal" ist (weil ja das Ziel noch nicht verwirklicht ist), so ist sie doch der Intention nach durchaus Vorstellung von (zu schaffender) *Realität*. Auch im Zusammenhang der ästhetisch bestimmten Handlung bleibt die Phantasie Zielvorstellung, weil ja auch hier ein Ziel verfolgt wird. Aber so sehr der „Sinn" der Handlung ästhetisch ist, so sehr wendet sich die Phantasievorstellung von der (möglichen oder zu schaffenden) Realität ab: die Vorstellung wird Vorstellung eines (befriedigenden) *ästhetischen* Objekts, d. h. Symbolvorstellung. Alle ästhetische Phantasie ist Symbolphantasie, Symbol in jenem bekannten Doppelsinne verstanden, der zwar noch den „Hinweis" auf eine Realität meint, aber wesentlich die ästhetische und nicht reale (moralische) Bedeutsamkeit hervorhebt. Wenn der Handwerker das noch unbearbeitete Stück Holz ansieht, so malt ihm seine Phantasie (wir nehmen an, sie sei nicht wesentlich ästhetisch bestimmt) das fertige Produkt vor,

Digitized by Google

als ein Objekt von realer Bedeutung, das man in realen Zusammenhängen verwenden kann. Wenn ein (wesentlich ästhetisch bestimmter) Künstler „dasselbe" Stück Holz vor sich hat, so sieht er mit der Kraft seiner Phantasie in dieses Objekt die *ästhetische* Bedeutung hinein, die es bekommen soll. Vielleicht stellen sich beide „dasselbe" Produkt vor, etwa eine Holzpuppe. Aber wie anders ist der Bedeutung nach diese phantasierte Puppe für jeden von ihnen.

Der Unterschied zwischen der moralisch-zweckhaften und der ästhetischen Phantasie zeigt sich am deutlichsten in der Tendenz der ersteren, sich genau an die mögliche Realität zu halten, während die ästhetische Phantasie, entsprechend der ästhetischen Tendenz zur Entwirklichung ihrer Gegenstände, umgekehrt die „realen Möglichkeiten" sozusagen grundsätzlich vernachlässigt. Man hört oft sagen, die Phantasie spiele im ästhetischen Leben eine größere Rolle als im zweckhaft-technischen (moralischen) Verhalten. Das ist nicht richtig, wenn man damit sagen will, es werde im Zusammenhang des zweckhaften Lebens „weniger phantasiert". *Jede,* auch jede zweckhaft-moralische Handlung enthält, wenn sie überhaupt „mit Bewußtsein" ausgeführt wird, ihre Phantasievorstellung. Und man kann sicher nicht sagen, moralische Handlungen werden eher als ästhetische „ohne Bewußtsein" durchgeführt. In diesem Sinn also spielt die Phantasie als moralisch bestimmte sicher nicht eine verhältnismäßig geringe Rolle, und Phantasie-Fähigkeit ist hier nicht weniger wichtig als im ästhetischen Verhalten. — Wohl aber enthält die Meinung in anderm Sinne eine gewisse Wahrheit. Phantasie, verstanden als Fähigkeit der Vorstellung des Nichtwirklichen, ist insofern gerade eine *ästhetisch* bedeutsame Fähigkeit, als *Ent-wirklichung* speziell im ästhetischen Interesse liegt. Gebrauchen können wir „die Phantasie" auch im Zusammenhang des moralisch bestimmten Handelns, weil sie mit dem Unwirklichen auch das Noch-nicht-wirkliche, aber möglicherweise zu Verwirklichende vor uns hinzustellen imstande ist. Aber sie wird doppelt „brauchbar" für das ästhetische Handeln, weil sie in ihren Bildungen nicht an die Realität *gebunden* ist und also „frei schöpferisch" Gebilde zu produzieren vermag, welche, unbekümmert um reale Qualitäten und reale Dignität, um so eher ästhetisch bedeutsam sein können. Die „Freiheit" der Phantasie (schöpferisch ist

Digitized by Google

sie in keinem andern Sinne als unser Handeln überhaupt) ist es, was ihr eine besondere Rolle für das ästhetische Leben, genauer für das ästhetische Handeln zuweist.

Vorstellung und Phantasie finden sich dort, wo eine Handlung „mit Bewußtsein" verläuft, d. h. wo unsere Fähigkeit wissenden Vor-uns-hinstellens der Dinge aktiviert wird. Notwendig ist diese Komplikation nicht für die Durchführung einer Handlung; es gibt viele Handlungen „ohne Bewußtsein", nämlich ohne (oder doch ohne distinkte) Vorstellung des Objekts und des Zieles, unmittelbare Auswirkungen der Gefühlslage, reflexhaft, instinktmäßig, „blind", „ohne Überlegung", oder wie man die verschiedenen Varianten bezeichnen will. Den Ausdruck „unbewußt" sollte man mit Vorsicht gebrauchen. Nicht nur deshalb, weil das *absolute* Fehlen spurenhafter Vorstellungsbildung ein Grenzfall ist, sondern vor allem wegen der Doppeldeutigkeit jenes Ausdrucks. Er steht nämlich einmal für die ohne (klare) Vorstellung des *Objekts* und des *Zieles* verlaufende, *direkt* dem Gefühl Ausdruck gebende Handlung (die soeben als reflexhaft, blind usw. bezeichnet wurde), ein andermal aber für eine total andere Situation: er meint dann das Fehlen der *Selbst*-Bewußtheit des Handelnden, also das Fehlen der wissenden Reflexion auf das eigene Verhalten. Nicht daß Objekt und Ziel nicht (klar) vorgestellt werden, bedeutet in diesem Fall die „Unbewußtheit", sondern daß „ich nicht weiß, was ich tue", daß also das Subjekt der Handlung *sich selbst* nicht zum Objekt wissender Vorstellung wird. Die Selbstbewußtheit und die Objektbewußtheit (wie wir jene erste Art der Wissensbildung kurz nennen wollen) sind keineswegs aneinander gebunden. Es gibt „unbewußte" Handlungen im Sinne fehlender Selbstbewußtheit, denen keineswegs Objekt- und Zielbewußtheit fehlt; es gibt auch „bewußte" Handlungen (im ersten Sinn), die ohne einigermaßen klare Gegenstands- oder Zielvorstellung verlaufen.

Für uns ist nur wichtig, welche Rolle der möglichen „Unbewußtheit", in jeder der beiden Richtungen, im Zusammenhang des *ästhetischen* Handelns zukomme. Man sagt oft, Unbewußtheit gehöre zur ästhetischen Produktion, oder sie sei ihr doch förderlich. Dabei wird wohl nicht immer deutlich zwischen Objektbewußtheit und Selbstbewußtheit unterschieden. Sicher *gibt* es ästhetisch bestimmte Handlungen, denen die klare Vorstellung des Gegenstandes oder

Digitized by Google

doch des Zieles fehlt. Der Handelnde bildet ästhetisch bedeutsame Symbole, ohne zu *wissen,* „was herauskommen soll". Aber ebenso sicher ist das Fehlen der Vorstellung oder der wissenden Phantasie für den ästhetischen Charakter der Handlung nicht notwendig, noch auch nur förderlich. Jener Charakter ist in der Art des Interesses und des treibenden Gefühls begründet; von ganz andern Bedingungen hängt es ab, ob im Verlauf der Aktivierung des Interesses mehr oder weniger deutliche Vorstellungen gebildet werden. Jedenfalls kann man nicht sagen, die Vorstellung trete um so mehr zurück, je ausgesprochener ästhetisch die Handlung sei. Wohl ist das Vor-Stellen an sich eine zweckhafte Unternehmung; allein das ästhetische Handeln ist eben als *Handeln* der Zweckhaftigkeit verschrieben. Das ästhetische Vor-Stellen dient dem *ästhetischen* Zweck und ist also dem ästhetischen Charakter der Handlung nicht entgegengesetzt. Was insbesondere die Phantasie betrifft, so hat man immer gesehen, daß sie im ästhetischen Handeln eine große Rolle spielt; „Phantasie" ist aber Ziel-*Bewußtheit.* Richtig ist wohl nur soviel, daß die Objektbewußtheit im Sinne der Vorstellung des zu Bearbeitenden nicht so stark hervortritt. Der ästhetische Charakter der Handlung bringt es mit sich, daß die zur Realisation des Zieles notwendigen Maßnahmen, wegen ihres Auseinandersetzungscharakters, nicht immer viel Aufmerksamkeit erfahren, und darunter leidet denn auch wohl die Vorstellung des zu bearbeitenden Objekts.

Aber wenn man von (notwendiger oder förderlicher) Unbewußtheit des ästhetischen Handelns spricht, so denkt man wohl überhaupt weniger an ein Zurücktreten der Objektvorstellung als an das Fehlen der *Selbstbewußtheit.* Und damit verhält es sich nun allerdings anders. Selbstbewußtheit ist eine Funktion der Auseinandersetzung des Individuums mit sich selbst, ist reflektierende Rechenschaft, in welcher wir selbst uns zum Objekt moralischen Urteils werden. Also eine im eminenten Sinne *moralische* Angelegenheit. Im Rahmen des *ästhetisch* bestimmten Handelns ist solche Selbstschau zunächst einmal nicht notwendig; weder an und für sich, noch als Mittel zur Durchführung des ästhetischen Zweckes. Aber mehr als das: alle derartige Reflexion ist der ästhetischen Produktion direkt hinderlich, weil sie wegen ihres eminent moralischen Charakters die ästhetische Haltung durchkreuzt. In diesem Sinne ist es richtig, daß „Un-

Digitized by Google

bewußtheit" der ästhetischen Produktion förderlich sei, — wenigstens eben nach ihrer ästhetischen Bedeutung.

Was wir bis jetzt ästhetische Handlung genannt haben, ist die aus erregtem und nicht (voll) befriedigtem (wesentlich) ästhetischem Interesse erfolgende Reaktion auf einen Gegenstand mit dem Zweck, ihn dem Geschmack gemäß ästhetisch befriedigend zu gestalten. Wir wissen, daß diese Gestaltung andere Wege geht als die aus moralisch-technischer Zielsetzung erfolgende Bearbeitung der Objekte: diese ist „Realgestaltung", jene ist Symbolgestaltung, Gestaltung *ästhetisch* bedeutsamer Objekte. Je ausgesprochener ästhetisch die Haltung ist, desto mehr entfernt sich das (in der Phantasie vorgebildete) Ziel von der Realität. Im gleichen Maße wird die ästhetische Gestaltung sich mehr von der Realgestaltung abheben, werden die Symbole mehr *nur* noch Symbole, wird der erregende Gegenstand nur noch *Anlaß* zur ästhetischen Produktion als eigentliches Bearbeitungsobjekt sein. Das will heißen, daß sich die ästhetische Produktion der „freien Schöpfung" von ästhetisch bedeutsamen Symbolen nähert. Dies wird besonders dann deutlich sein, wenn nicht an einem einzelnen und bestimmten Objekt sich das Interesse entzündet, sondern wenn eine aus vielen Anregungen angesammelte Erregung sich in der ästhetischen Produktion entlädt. Der einzelne Anlaß (das einzelne Objekt) verschwindet dann, geht unter in der komplexen Erregtheit; die ästhetische Handlung imponiert kaum mehr als Bearbeitung eines Objekts, sondern nur als symbolgestaltende Auswirkung der Erregung überhaupt. Auch diese „freie" Auswirkung muß sich an Objekten („Material") vollziehen; aber ihr Sinn ist nicht so sehr die Umgestaltung eines nur relativ befriedigenden Gegenstandes, als vielmehr die Schaffung ästhetisch befriedigender Gegenstände überhaupt, durch (Um-) Gestaltung irgend eines Materials.

Alle derart ästhetisch *gestaltende Reaktion* setzt voraus, daß das ästhetische Interesse (wie es im Geschmack lebt) nicht (voll) befriedigt sei. Restlose Befriedigung ist nicht möglich, weil im Geschmack ein moralischer Anspruch steckt und weil moralisch-zweckhafte Ansprüche durch keinen Gegen-Stand vollkommen befriedigt werden können. Immerhin gibt es Fälle *annähernd* vollkommener ästhetischer Befriedigung, und *sofern* sie vorhanden ist, fällt natürlich der Antrieb zu gestaltender Auseinandersetzung dahin. Voraus-

Digitized by Google

setzung solcher Befriedigung ist entweder große Übereinstimmung des Gegenstandes mit dem Geschmack oder dann sozusagen rein ästhetische Haltung (für welche ja *alles* schön sein müßte). Haben wir bisher erläutert, was die „ästhetische Mißbefriedigung" für das ästhetische Handeln bedeute, so fragen wir nun nach den eventuellen Handlungsfolgen der ästhetischen *Befriedigung,* sofern sie eben vorliegt. Wir müssen dabei jene zwei Fälle, deren Möglichkeit wir soeben (entsprechend den zwei möglichen Voraussetzungen der Befriedigung) angedeutet haben, getrennt betrachten.

Was geschieht, sofern der Gegenstand den fordernden *Geschmack* sozusagen vollkommen befriedigt, — unabhängig zunächst von der ästhetischen Reinheit des Geschmacks? Sicher ist, daß mit steigender Befriedigung der Antrieb zur umgestaltenden Reaktion schwindet. Trotzdem bleibt der Gegenstand Zweckgegenstand, da er ja in einen Anspruch einbezogen ist. Er ist dementsprechend „ästhetisch angenehm" (um durch diesen Ausdruck die Verquickung des ästhetischen mit dem zweckhaft-moralischen Interesse anzudeuten). Also verfahren wir mit ihm, wie wir überhaupt mit zweckhaft angenehmen Dingen verfahren: wir versuchen sie zu „konservieren", weil sie uns „gefallen". So entspringt, trotzdem der Antrieb zu ästhetisch-*umgestaltender* Reaktion dahinfällt, dennoch eine Art ästhetisch bestimmten Handelns, — nicht *gegen* das Objekt, aber mit *Bezug* darauf. Es kann verschiedene Formen annehmen, vor allem je nach der Qualität der im Geschmack tatsächlich engagierten *moralischen* Interessen. Vollständige Beschreibung der möglichen Fälle ist hier nicht nötig; die folgenden Hinweise werden genügen.

Steht im mitschwingenden moralischen Interesse „egoistische" Zwecksetzung im Vordergrund, so wollen wir das befriedigende Objekt uns erhalten, um es zu besitzen, d. h. unserm Ich zu beständiger Verfügung anzugliedern. In dieser Richtung geht dann das dem Zweckinhalt nach immerhin ästhetisch bestimmte Handeln. Dieser Typus liegt unter Umständen auch dann vor, wenn jemand ein ihm gefallendes Objekt in irgendeiner Weise „kopiert", um es wenigstens in dieser Form „mit nach Hause zu nehmen". — Ist die Befriedigung nach ihrem moralisch-zweckhaften Einschlag wesentlich erotisch-identifikatorisch bestimmt, so mag zwar mitsprechender Egoismus auch auf das Besitzen zielen, aber wesentlich ist doch, für die entspringende Handlung, eben die

Digitized by Google

„Identifikation". Man will vermeiden, der identifikatorisch-ästhetischen Befriedigung verlustig zu gehen. Das führt auch zu einer Art konservierenden Verhaltens, aber nicht zum Zwecke des Besitzes, sondern mit dem Ziele „ständiger Berührung". Dieses Ziel erfordert zu seiner Erfüllung nicht notwendig „reale Nähe" des Gegenstandes; Phantasie oder Erinnerung kann genügen. Wesentlich ist die Verschmelzung mit dem Objekt, das Aufgehen darin; darum ist die Handlung wesentlich innere Angleichungshandlung. Sie dokumentiert sich wohl äußerlich als „Imitation", und daraus kann dann auch eine Art der „Nachbildung" erfolgen: wir leben so in dem gefällig-schönen Gegenstand, daß es uns drängt, ihn immer wieder „zur Darstellung zu bringen"; die Darstellung ist der Ausdruck der Identifikation. — Ähnlich, aber qualitativ doch andersartig, gestaltet sich die Handlung, wenn der Geschmack ausgesprochen geistig bestimmt und also die Befriedigung nach ihrer moralischen Seite wesentlich geistige Befriedigung war. Das Gefühl hat dann einen Einschlag der Verehrung; der (schöne) Gegenstand trägt jenen Charakter der Schönheit, den wir wohl als Größe, Erhabenheit, Reinheit oder ähnlich bezeichnen. Daraus entspringt ein Verhalten, welches diesem Gefühlseinschlag Ausdruck gibt. Es hat auch eine Art von „innerer Angleichung" zum Zweck, aber sie ist nicht erotisch-identifikatorische Eingleichung, sondern geistige Erhöhung im Sinne eigener Reinigung oder „Erbauung" (die ja nie etwas von außen geschehendes, sondern stets eine innere Leistung bedeutet). Auch hier können äußere Handlungen den innern Vorgang dokumentieren: Handlungen der Verehrung, unter Umständen ebenfalls als „Darstellung" des erhaben Schönen auftretend, doch mit anderer als erotischer Bedeutung.

Daß in allen diesen Fällen die ästhetisch bestimmte Handlung sehr dazu neigt, sich als „Darstellung" des befriedigenden Gegenstandes zu geben oder doch auszuwirken, hat übrigens noch einen ganz besondern Sinn. Ist auch die *Bedeutung* dieser Darstellung jedesmal eine andere, unter egoistischer Voraussetzung ein Akt der Bemächtigung, in erotischem Zusammenhang Ausdruck der Identifikation, mit geistigem Hintergrund Dokument der Verehrung: so betrifft doch diese Verschiedenheit nur das *„moralische* Motiv" und den moralischen Einschlag der Darstellung. Sie hat aber auch eine direkt *ästhetische* Bedeutung, und diese ist allen

Digitized by Google

drei Fällen gemeinsam. Hier spielt der Grad der *ästhetischen* Befriedigung eine Rolle. *Diese* Befriedigung wird nie absolut sein, und sie wird sich von der Vollkommenheit um so mehr entfernen, je stärker überhaupt der moralische Einschlag des Geschmacks ist. Denn um so mehr wird der Gegenstand den Charakter des „Realobjekts" und also nicht des rein *ästhetischen* Objektes tragen. Die „Darstellung" gibt uns nun ein Mittel, diesen ästhetischen Charakter zu verstärken, d. h. den Gegenstand zu entwirklichen. Das Dargestellte ist schon als solches unwirklich, und darum ist Darstellung unter allen Umständen ästhetisch bedeutsam. In unsern Fällen kann sie zwar *auch* dem moralischen Zweckinteresse dienen; sie dient aber sicher zugleich dem ästhetischen Sinn, der ja auch am geschmacks-befriedigenden Gegenstand stets nur bedingt auf seine Rechnung kommt. In dieser Hinsicht ist die Darstellung eine Art von „Protest", jedenfalls eine tätige Reaktion auf das sich einmengende moralische Zweckinteresse, welches zugleich Realitätsinteresse ist. So liegt in der Darstellung als solcher, abgesehen von ihrem egoistischen oder identifikatorischen oder verehrend-geistigen Sinn, eine ästhetisch bestimmte Handlung sui generis vor: die Entwirklichungshandlung oder „Symbolisierung" aus ästhetischem Interesse. Wohl ist auch diese „ästhetisch motivierte" Handlung eben als Handlung von zweckhafter Art, und die Verflochtenheit des ästhetischen in das moralische Leben verleugnet auch sie nicht. Aber ihr Zweckinhalt ist doch reiner ästhetisch im Verhältnis zu jener moralisch mit-motivierten Stellungnahme gegenüber dem geschmacksbefriedigenden Objekt.

Der zweite Fall der (relativ vollkommenen) ästhetischen Befriedigung war derjenige, dessen Voraussetzung nicht ein Entgegenkommen des Objekts gegen irgend einen Geschmack, sondern eine annähernd vollkommene, kaum noch „moralisch infizierte" Ästhetizität überhaupt wäre. Unter dieser Voraussetzung wäre *jeder* Gegenstand ästhetisch sozusagen voll befriedigend, weil jene Haltung überall die Schönheit fände. Daß hier ein „ästhetisches Handeln" nach Art des bisher beschriebenen, als *Reaktion* auf das Objekt oder auf unser Verhältnis zu ihm, nicht möglich wäre, ist selbstverständlich: es fehlte das negative Moment, das tat-motivierend sein könnte, und der Zweckcharakter der ganzen Handlung träte so stark zurück, das Objekt wäre so wenig Zweck-Objekt,

Digitized by Google

daß auch so etwas wie konservierendes Besitzergreifen oder identifikatorische Imitation oder verehrende Darstellung nicht merklich in Frage käme. Es ist immer ein Zeichen „moralischer Trübung" des ästhetischen Verhaltens, wenn eine tätige Reaktion aus dem Erlebnis folgt, sei sie Umgestaltung (im Falle relativer Nichtbefriedigung) oder, im Falle relativer Befriedigung, eine von jenen Arten zweckhafter „Verwendung" des schönen Objekts (Darstellung inbegriffen). *Reines* ästhetisches Erleben „dächte" an nichts derartiges, selbst nicht an Darstellung. Es folgte aus ihm keine Tat, die auf das schöne Objekt Bezug hätte. Je reiner ästhetisch ein ästhetisches Erlebnis ist, desto „stiller" (untätiger) macht es uns. Es reißt uns faktisch aus dem ganzen tätigen Leben heraus und macht uns fremd in der zweckhaften Welt.

So wäre ästhetische Befriedigung aus rein ästhetischer Haltung nichts anderes als pure Daseinsfreude, ohne Antrieb zu irgend welcher Tat. Man könnte nicht einmal sagen (so wenig käme das Objekt als Zweckobjekt in Betracht) Freude am schönen Gegenstand oder an *seinem* Dasein. Denn in jenem Erlebnis wäre, gerade weil es rein ästhetisch ist, der Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht enthalten. Ästhetisches Glück ist Glück des fraglosen Daseins überhaupt, also ebensowohl Freude am eigenen Dasein wie Freude am Dasein des Objekts, zusammenfassend einfach: Daseins- oder Lebensfreude, Unbeschwertheit, Fernsein aller Problematik und aller Zwecksetzung (die ja stets Ausdruck der Problematik und also der „metaphysischen Unzufriedenheit" ist).

Aber dieser Zustand entspricht einem Grenzfall, welcher für ein Individuum, eben weil es Individuum und also in das moralische Leben gebannt ist, niemals realisiert sein kann. Wir sind immer Einzelne und also Entgegengesetzte, darum sind wir in der Auseinandersetzung und also „in der Tätigkeit"; wir sind unfähig zur einfachen, tatenlosen Daseinsfreude. Auch das reinste ästhetische Erlebnis ist noch nicht so vollkommen rein, daß es unser moralisches, tätiges Ich in *keiner* Weise „erregte". Auch das reinste ästhetische Glück enthält noch in sich — oder neben sich — ein Moment der „Spannung" oder Erregung, welches nichts anderes ist als der keimende Tätigkeitsdrang, der Zwang, auf alle Anregung „eine Antwort zu geben". Selbst wenn das Objekt zufolge maximal reiner (für uns möglichst reiner)

Digitized by Google

Ästhetizität der Haltung so vollkommen schön ist, daß ein Antrieb zur Gestaltung oder Umgestaltung (erste Art des ästhetischen Handelns) praktisch nicht vorhanden ist, — und selbst wenn unser Geschmack dabei — zufolge derselben maximalen Ästhetizität — so frei ist von moralischen Ansprüchen, daß auch Bemächtigungs- oder Identifikationshandlung oder dergleichen (Darstellung unter diesen Gesichtspunkten inbegriffen) kaum in Frage kommt (zweite Art des ästhetischen Handelns): selbst dann noch liegt in der Tatsache, daß *wir*, als ins moralische Leben gebannte Individuen, die Erlebenden sind, ein Moment der notwendigen „Reaktion", d. h. eben der tätigen Antwort. Wir sind angeregt, angeredet, und wir können uns nicht stille halten. Die Reaktion wird, sofern die soeben genannten Bedingungen erfüllt sind, nicht spürbar eine Reaktion gegen das Objekt noch Reaktion „mit Bezug auf das Objekt" oder auf sein Verhältnis zu uns sein. Aber sie wird *Ausdruck der Erregtheit* oder Angeregtheit sein, *Kundgabe* der Tatsache, daß *wir* da sind, und daß *wir* ästhetisch beglückt sind: tätige Dokumentation der Individualität als solcher, letzte Position des im maximal ästhetischen Erlebnis zurückgedrängten moralischen Subjekts, eine Position aber, die nicht mehr aufgehoben werden kann.

Auf diese Weise kommt, als Folge auch quasi reiner ästhetischer Beglückung, eine neue Art ästhetischen Handelns zustande, die (ästhetisch bestimmte) *Ausdruckshandlung*. Die Ausdruckshandlung als solche ist nicht der Situation ästhetischer Befriedigung allein eigentümlich. Jedes Gefühl kann, abgesehen von seiner Auswirkung im objektgestaltenden Handeln, sich in Ausdrucksbewegungen kundtun, jede Befriedigung oder Unzufriedenheit kann zu Ausdruckshandlungen führen. Aber es ist der Situation rein *ästhetischer* Beglückung eigentümlich, daß sie *nur* in der Form der Ausdruckshandlung zur Tat werden kann, nicht (wie alle andern Gefühlszustände) *auch* in der Form objektbearbeitender Handlung. Je ausgesprochener die Ästhetizität in einem Verhalten hervortritt, desto mehr kommt die Moralität nur noch als Dokumentation des moralischen Subjekts überhaupt und desto weniger kommt sie als Einmischung moralischer Zweck-Inhalte noch überhaupt als Entgegenstellung zum Objekt zur Auswirkung. Maximale ästhetische Befriedigung kennt kein Bearbeitungsobjekt; sie ist, sofern sie eben doch *individuelle*

Digitized by Google

Befriedigung und also von einem moralischen Subjekt getragen ist, auf die Ausdruckshandlung allein angewiesen.

Aber wie es keine scharfe Grenze gibt zwischen maximaler und weniger rein ästhetischer Haltung (oder Befriedigung), so gibt es Übergänge zwischen (ästhetisch bestimmter) Objektbehandlung und (ästhetisch bestimmter) Ausdruckshandlung. Schon die Ausdruckshandlung an sich (als Ausdruck *irgend* einer Erregtheit) grenzt sich nicht scharf gegen die objektbearbeitende Tätigkeit ab. Wenn jemand in der Erregung die Faust ballt (ohne die Absicht zuzuschlagen), so trägt dieses Gebahren zwar den Charakter der Ausdruckshandlung; aber zugleich bedeutet es den „Hinweis" auf eine — im Moment nur nicht „gewollte" oder doch nicht ausgeführte — Objektbearbeitung. Ausdruckshandlungen dieser Art sind doch schon mehr oder weniger Inszenierungen des eigentlichen Angriffs auf das Objekt. Sehr viele Ausdrucksbewegungen, an denen der fremde Beobachter die Art der Gefühlslage erkennt, gehören in diese Kategorie. Sie können sogar den Charakter der Ersatzhandlung annehmen. Ähnlich verhält es sich mit denjenigen sogenannten Ausdrucksbewegungen, welche ihrem Sinne nach vorbereitende Konzentrationsmaßnahmen oder deren Folgen sind: Anspannung der Gesichtsmuskeln, Schließen der Augen usw. Das ist wohl „Ausdruck", aber ebensosehr Inszenierung eigentlichen, objektbearbeitenden Handelns (Objekt können auch wir selber sein).

Überdenkt man dies alles, so begreift man, daß eine bestimmte Grenze wenigstens zwischen denjenigen Ausdruckshandlungen, die aus *partiell* negativer Erregung stammen, und den objektbearbeitenden Handlungen überhaupt nicht besteht. Jene Ausdrucksbewegungen stehen *im Zusammenhang* mit der tätigen Reaktion auf das Objekt und gehören zu ihr, sind ihrem Sinne nach Bestandteile davon. Und umgekehrt: jede objektbearbeitende Tat ist ja ihrerseits auch „Ausdruck", Ausdruck der Gefühlslage, der „Stimmung" gegen das Objekt. — Übrigens sind viele sogenannte Ausdruckshandlungen nichts anderes als gewollte Kundgabe, *Mitteilung* unserer Gefühlslage „an alle" oder an Einzelne; sie tragen dann besonders deutlich den Charakter der Objektbearbeitung, nur daß das Objekt hier der Adressat der Mitteilung ist: er soll so „bearbeitet" werden, daß er von mir weiß und an mir Anteil nimmt. Das ist nicht anders,

Digitized by Google

wenn etwa der Adressat imaginär ist, oder wenn wir Wolken und Winden unsere Schmerzen klagen oder unser Glück zujubeln.

So kommt man zur Einsicht, daß „reine" Ausdruckshandlungen, welche nichts mit Objektbearbeitung zu tun hätten noch auf ein Objekt bezogen wären, gar nicht existieren, wenigstens nicht als Ausdruck einer partiell negativen Gefühlslage. Das gilt nun auch für ästhetisch bestimmte Ausdruckshandlungen. Auch sie sind, sofern nämlich im Grundgefühl Mißbefriedigung enthalten ist, dem Sinne nach Objektbearbeitungen oder eben Eingriffe in die Realität, und sind als solche zwar auch Ausdruckshandlungen (ja manchmal verbirgt sich ihr Bearbeitungssinn so sehr, daß sie dem Anschein nach *reine* Ausdruckshandlungen darstellen), aber ihr Sinn erschöpft sich nicht im Ausdruck, sondern sie wollen zugleich „Eindruck" hervorbringen.

Aber eben darum wird klar, daß *reine* Befriedigung, sofern sie doch noch tätig würde, zu einer Ausdruckshandlung führen müßte, welche *nicht* mehr Vorbereitung oder Ersatz (oder dergleichen) einer Objektbearbeitung wäre, sondern *reinen* Ausdruck, ohne Hinweis auf einen „Eindruck", darstellte. Die reine *ästhetische* Beglücktheit könnte sich nicht mehr in einer nur uneigentlichen, sie könnte sich nur in reiner Ausdruckshandlung „entladen". Maximal reine ästhetische Befriedigung findet sich aber nur auf Grund maximal ästhetischer Haltung. Je ausgesprochener darum die Ästhetizität eines Lebensmomentes, desto eher ist reiner Ausdruck ihre tätige Auswirkung. Das ästhetische Handeln jener dritten Art, eben die eigentliche Ausdruckshandlung, ist erst typisch ästhetisches Handeln, weil ihm in maximalem Grade der moralische Einschlag fehlt. Oder umgekehrt: das reinste ästhetische Handeln ist die reine Ausdruckshandlung.

Aber sie ist nun ihrerseits ein Grenzfall. Es gibt Übergänge zwischen ihr und derjenigen (immerhin ästhetisch bestimmten) Handlung, welche auf Bearbeitung der Objektwelt zielt (ästhetisches Handeln der ersten und der zweiten Art). Es gibt ästhetisch bestimmte Mitteilungshandlungen, Ersatzhandlungen, „Inszenierungen" usw., wie wir sie bereits allgemein als Übergänge von deutlicher Objektbearbeitung zur reinen Ausdruckshandlung, oder umgekehrt, charakterisiert haben. So nähert sich die Umgestaltung eines ästhetisch nicht restlos befriedigenden Objekts, nähert sich überhaupt die

Digitized by Google

Gestaltung ästhetischer Objekte aus irgend einem Material, um so mehr der reinen Ausdruckshandlung, je stärker im Augenblick die Ästhetizität dominiert, je mehr also die Objekt-Absicht zurücktritt, je mehr das Objekt oder Material nur noch quasi zufälliger Anlaß zum Ausdruck ästhetischer „Stimmung" (reiner Daseinsfreude) wird. So nähert sich analog die konservierende oder identifikatorische oder verehrende „Darstellung" (ästhetische Handlung der zweiten Art) um so stärker der reinen Ausdruckshandlung, je weniger die Darstellung „sich an das Objekt hält", d. h. je weniger gegenstandsgebunden (moralisch gebunden) die ganze Gefühlslage ist: das dargestellte oder darzustellende Objekt spielt dann wieder mehr nur die Rolle des Anlasses zum Ausdruck der ästhetisch-positiven Stimmung, als daß es auf Darstellung gerade dieses Objektes ankäme. Zusammengefaßt: je größer im ästhetischen Handeln die Freiheit vom Stoff ist (d. h. die Freiheit von moralischer Haltung), um so mehr wird *jede* ästhetische Handlung reine, „absichtslose" Ausdruckshandlung.

Je reiner *ästhetisch* darum ein tätiges Verhalten, je mehr es pure Ausdruckshandlung ist, desto deutlicher ist „das Ausgedrückte" (das, was den *Inhalt* des Ausdrucks bildet) nicht ein Gegenstand, sondern die ästhetisch-positive „Stimmung" selbst, d. h. die reine Daseinsfreude, wie sie rein ästhetischer Haltung entspricht. Der Ausdruck selber, oder also die Ausdruckshandlung, ist immer eine *Bewegung;* denn handeln heißt bewegen durch eigene Bewegung. Die Bewegung kann in Umgestaltung oder aus der Phantasie schöpfende „freie Gestaltung" ausmünden, oder dann in „Nachbildung" oder „Darstellung", welche deutlicher oder weniger deutlich an „reale Gegenstände" erinnert. Doch ist das Wesentliche, das *ästhetisch* Wesentliche, die Bewegung selbst, und zwar als Entladung „ästhetischer Erregung", einer Erregung, die um so mehr positive Erregung ist, je stärker eben die Ästhetizität dominiert. Auch wo die Bewegung in irgend ein Gebilde ausmündet und sich darin sozusagen objektiviert, auch dort kommt es daher, für diese reinste Art des ästhetischen Handelns, nicht auf das Gebilde an, sondern auf die Bewegung selbst. Es ist gewissermaßen zufällig und gleichgültig, wo hinaus sie münde; wesentlich ist ihr Ursprung, und er gibt ihr die Bedeutung. Die maximal ästhetische Handlung ist reine Gebärde. Die ästhetische Gebärde

Digitized by Google

ist nicht Symbol einer Objektrealität (wie der schöne Gegenstand es ist), sondern sie ist in einem gewissen Sinne Symbol der ästhetischen Erregung des *Subjekts*. Auch sie „repräsentiert Schönheit". Aber sie tut dies als Ausdruck der Empfindung, nicht als gegenständliches Vehikel; sie ist, wenn man will, *psychologisches* Symbol.

Wenn es rein ästhetische Haltung nicht gibt, so gibt es keine reine Gebärde. Alles ästhetisch bestimmte Handeln wird ein Mittleres zwischen Gebärde und objektbezogener Gestaltungs- oder Darstellungshandlung sein. Darin dokumentiert sich wiederum die moralische Infektion des ästhetischen Lebens. Aber auch *sofern* die ästhetische Produktion den Charakter der Gebärde trägt, kann sie zufolge derselben Infektion immer noch nicht rein *ästhetische* Gebärde sein. In den Ausdruck der ästhetischen Erregung wird sich immer, mehr oder weniger deutlich, der Ausdruck der mitschwingenden moralischen Gefühle mischen. So daß sich die moralische Infektion in doppelter Weise auswirkt: einmal als Störung des reinen *Gebärde*charakters der ästhetischen Produktion, und dann noch einmal als Trübung des *ästhetischen* Charakters der Ausdrucksbewegung. Zufolge dieser letztern Trübung haben wir es, in ästhetischer Produktion, stets mit moralisch „gefärbten", wenn auch wesentlich ästhetisch bestimmten, Ausdruckshandlungen zu tun. Eben darum gibt es Übergänge zwischen ästhetischer und wesentlich moralisch bestimmter Ausdruckshandlung. Je mehr im Erlebnis die geistige oder triebhafte Erregung (positiver oder negativer Art) dominiert, desto mehr dient der Ausdruck *ihrer* Entladung, und desto geringer ist seine ästhetische Bedeutung.

Die drei bisher charakterisierten Arten ästhetischen Handelns: Objektgestaltung aus Mangel an Geschmacks-Befriedigung (erste Art), objektbezogenes „Anerkennungsverhalten" in Form innerer oder äußerer Objekt-Darstellung, aus Geschmacksbefriedigung (zweite Art), mehr oder weniger reine Gebärde aus maximal ästhetischer Befriedigung (dritte Art), — alle drei sind untereinander verwandt, und sie gehen mannigfache Verbindungen ein. Auch die reinste ästhetische Befriedigung ist immer noch Geschmacksbefriedigung und also moralisch mitbestimmt. So daß die ästhetische Gebärde, wie wir sahen, immer noch Spuren moralischen Verhältnisses zur Objektwelt aufweist und insofern auch Zweckhandlung ist. Dadurch geht sie in die ästhetische Handlung zweiter Art

Digitized by Google

über, besonders in der Form äußerer Darstellung befriedigender Objekte: das Gebilde ist dann einerseits wohl „ungewollte" äußere Auswirkung (Fortsetzung) der Gebärde, andererseits aber doch auch „gewollte" Gestaltung objekthafter Symbole. Andererseits ist keine Befriedigung so restlose Befriedigung, daß nicht noch ein negatives Moment vorhanden wäre. So enthält die zweite Art ästhetischen Handelns — und auch die dritte, sofern ihr Elemente der zweiten innewohnen — immer auch Spuren „ästhetischer Weltverbesserung": es ist nicht scharf zu scheiden zwischen objektbezogener Umgestaltung, freier Gestaltung und Darstellung, und nicht zwischen diesen Arten ästhetischen Handelns einerseits und der ästhetischen Gebärde.

Dieser ganzen Gruppe steht nun aber eine *vierte* Art der ästhetisch bestimmten Handlung gegenüber, wiederum zwar nicht in absoluter Getrenntheit, doch immerhin davon zu unterscheiden. Das Verhalten der ganzen ersten Gruppe war ästhetisch bestimmte „Reaktion" auf „ästhetische Erfahrung", nämlich Erfahrung an der Objektwelt. Die neue Art des Verhaltens entspringt demgegenüber aus „innerer Erfahrung", nämlich aus dem *Leiden am moralischen Leben.* Der ästhetische Sinn ist ständig „zurückgedrängt" durch die Tatsache, daß wir im Banne moralischen Lebens stehen. Haben wir einmal die Möglichkeit wesentlich *ästhetisch* bestimmten Erlebens gekostet, als starke und reine ästhetische Beglückung, so begleitet uns die Erinnerung daran mitten im ausgesprochen moralischen Leben wie das Heimweh in der Fremde. In der Notwendigkeit arbeitend-moralischer Auseinandersetzung mit der Realität wirkt sich der ästhetische Sinn als ästhetische Sehnsucht aus, *Sehnsucht* nach nichtmoralischem, harmlosem, fraglosem, selbstverständlichem Dasein, im Verein mit allem Dasein überhaupt. Diese Sehnsucht ist der *geistigen* Sehnsucht (nach reinem *Sein*) ähnlich, aber sie ist wesenhaft davon so verschieden wie Dasein verschieden ist von Sein.

Das moralische Leben, in das wir ohne Entrinnen gebannt sind, raubt uns die Möglichkeit einfacher Daseinsfreude. Auf sie geht die ästhetische Sehnsucht. Freilich steckt in ihr selber wieder ein moralisches Moment. Denn wir könnten nicht (an irgend etwas) leiden, wenn wir nicht Subjekte möglichen Leidens wären, d. h. moralische Subjekte, Subjekte der Entgegenstellung und Auseinandersetzung. In der ästhe-

Digitized by Google

tischen Sehnsucht setzen wir uns leidend mit uns selbst, nämlich mit unserm moralischen Wesen, auseinander; das ist ihr moralischer Einschlag. Aber sie ist ihrem Ziele nach ästhetisch und nicht moralisch bestimmt, und ist daher wirklich ästhetische Sehnsucht.

Aus ihr entspringt die neue Art ästhetischen Handelns: die Suche nach dem Paradies des fraglosen Daseins. Wie alles tätige Verhalten gibt sie sich als Gestaltung, zuvor aber in der Regel als (Ziel-) Phantasie. Was gestaltet werden soll, ist das eigene Leben, nicht ein fremdes Objekt. Die adäquate Handlung der genannten Art tendiert nach (Um-) Gestaltung des moralisch bestimmten Eigenlebens in ein Leben der Harmlosigkeit, der Rezeptivität, des einfachen Daseins und der Daseinsfreude. Weil aber solche Absicht auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt, weil sie wegen der moralischen Bestimmung unseres Wesens jedenfalls nie restlos durchführbar ist, so tritt weithin die entsprechende *Phantasie* als Ersatz für die Gestaltung ein, und die Pflege solcher Phantasie wird zum eigentlichen Sinn des Handelns. Ihr Inhalt ist immer das harmlose Leben selbst. Aber da dieses Leben restlose ästhetische Beglückung und also ästhetische Schau aller Dinge bedeutete, so schwelgt die sehnsüchtige Phantasie zugleich in der Schönheit; sie ist Vorstellung rein schöner Objekte. Wobei selbstverständlich die Qualität dieser Schönheit durch den persönlichen Geschmack bestimmt ist.

Wie alles zielgerichtete Handeln, wenn das Ziel nicht oder nicht ohne weiteres realisierbar ist, auch neben der Phantasie oder über sie hinaus zu vorläufigen, wenn auch inadäquaten Entladungen der Spannung neigt, so kann auch die Sehnsucht nach dem ästhetischen Leben zu Ausdruckshandlungen führen, welche den Sinn jener vorläufigen oder stellvertretenden Entspannung haben. Sie sind nicht reine Gebärden, weil sie nicht aus (ästhetischer) Befriedigung, sondern aus der Unzufriedenheit stammen. Sie sind Zweckhandlungen, aber vorläufige oder inadäquate, bloße „Inszenierungen" oder auch Mitteilungen. Sie können aber auch in Darstellung ästhetisch bedeutsamer Symbole, in Gestaltung ästhetischer Objekte übergehen; denn das erträumte Leben soll ja ein Leben in lauter Schönheit sein. Dann mündet die sehnsuchtgeborene Ausdruckshandlung in die ästhetische Produktion der ersten oder der zweiten Art ein;

Digitized by Google

es entstehen *Gebilde,* welche nun allerdings Gebilde der Sehnsucht schlechthin sind.

Endlich ist auch eine Angleichung an die ästhetische Handlung der dritten Art möglich. Die sehnsüchtige Phantasie kann sich so sehr in den ersehnten Zustand „einleben", daß auf Zeit die moralische Existenz sozusagen versinkt. Dann „leben" wir in quasi vollkommen ästhetischer Daseinsfreude. Diese ästhetische Befriedigung ist zwar nicht eigentlich Befriedigung an der (wegen rein ästhetischer Haltung rein schön erscheinenden) Objektwelt, sondern Befriedigung „in der Phantasie". Aber auch sie kann zum *Ausdruck* gelangen, und dann ist der Ausdruck reine Gebärde, weil nichts mehr gewollt ist. So gleicht sich diese Variante der ästhetischen Handlung vierter Art der Handlung dritter Art an. Ein Unterschied ist immerhin vorhanden: der Ausdruck phantasiehafter (nicht „wirklicher") Befriedigung trägt immer noch den Charakter der Sehnsucht, und darum enthält die Gebärde zugleich so etwas wie einen Protest gegen das Leben wie es ist, nämlich gegen seine moralischen, zweckhaften Notwendigkeiten.

2. Das festliche Leben und die Kunst.

Die zuletzt charakterisierte Art des ästhetischen Handelns ist den andern Arten, die unter sich näher verwandt sind, gegenüberzustellen. Der Unterschied ist deutlich: dort ästhetisch bestimmte Reaktion auf die Welt der *Objekte,* hier ästhetisch bestimmte Reaktion auf das eigene, *subjektive* Verhalten, sofern dieses zweckhaft-moralisch ist. Die Sehnsucht nach rein ästhetischem Leben ist Ausdruck einer Art von — nicht intellektueller, aber gefühlsmäßiger — Reflexion auf das tatsächliche Leben, einer innern Stellungnahme zum moralischen Ich. Sie involviert eine (ästhetisch bestimmte) Idealbildung und bedeutet Abkehr vom zweckhaft gebundenen Dasein und Hinwendung des Wunsches auf einen „zweckfreien" Zustand. Diese Ablehnung des moralischen Ich und diese ganze Stellungnahme greift dann notwendig über das Individuum hinaus und wird zum Protest gegen das moralische Leben überhaupt, und führt andererseits zum Ideal eines nicht nur individuell, sondern allgemein verstandenen zweckfreien Daseins. So liegt darin eine Art grundsätzlicher Stellungnahme gegen das reale Leben überhaupt

Digitized by Google

und andererseits ein Daseins-Ideal schlechthin. Wir bezeichnen (vgl. „Der Charakter") eine solche „reflektierende" Stellungnahme zur Realität als Lebens-*Einstellung* oder einfach als Einstellung. Das ästhetische Handeln der zuletzt geschilderten Art ist Ausdruck ästhetisch bestimmter Einstellung zum Leben.

Anders das Verhalten der ersten Gruppe. Hier ist der Blick nicht reflektierend auf das Ich (und durch das Ich auf die Welt als Subjekt) zurückgewendet, sondern er ist auf die Welt der *Objekte* gerichtet. Das Verhalten ist geradlinig, unreflektiert und in *diesem* Sinne naiv. Es bewegt sich auf der Stufe, da das Ich sich selber noch nicht Gegenstand der Auseinandersetzung ist. Es ist einfacher Ausdruck des ästhetischen Gefühls.

Denken wir uns ein Wesen von maximaler Ästhetizität, so daß von vornherein die Zweckhaftigkeit eine verschwindende Rolle spielte, dann ist klar, daß ein solches Wesen, sofern es überhaupt handelte, nur in dieser ersten, naiven Art ästhetisch handeln könnte. Jene sehnsüchtige Reaktion gegen das (nicht rein ästhetische) Leben, welche in aller Ästhetizität der Einstellung liegt, setzt voraus, daß uns „das Moralische" zu schaffen macht, setzt also eine gewisse Stärke des eigenen moralischen Interesses voraus. Je reiner der ästhetische Charakter, desto weniger ist Anlaß zur „Reflexion", desto eindeutiger sind wir dem Objekt hingegeben. Und zwar vollzöge sich das ästhetische Handeln, bei vorausgesetzter maximaler Ästhetizität, wesentlich als *Ausdruck* des ästhetischen „Wohlseins", weil ja die Befriedigung am Objekt um so größer sein kann, je reiner ästhetisch die Haltung ist, und weil andererseits im gleichen Maße der Geschmack so frei von moralischen (triebhaften wie geistigen) Ingredienzien wäre, daß auch jene konservierende oder imitierende oder verehrende „Nachbildung" oder „Darstellung" nicht wesentlich in Frage käme.

Es ergibt sich so, daß das *reinste* ästhetische Handeln überhaupt jene Gebärde ist, die der reinen ästhetischen Befriedigung „realer Art" entspringt und absichtsloser Ausdruck der reinen Daseinsfreude ist. Von hier aus werden die andern Formen des ästhetischen Handelns als Auswirkungen abgeschwächter Ästhetizität verständlich. Je mehr die Haltung gegenüber dem Objekt von Anfang an moralisch mitbestimmt ist (moralisch infizierter Geschmack), desto

Digitized by Google

mehr wird die eventuelle *Befriedigung* am Objekt zugleich moralische Befriedigung sein; die Gebärde bewegt sich dann gegen die „Darstellung" hin. Zugleich ist partielle Mißbefriedigung möglich: die Gebärde geht über in Gestaltung oder Umgestaltung der Objektwelt. Aber auch sofern sie Gebärde bleibt, wird sie ihrem *Inhalt* nach im gleichen Maße sich vom Ausdruck reiner Daseinsfreude entfernen und wird mehr und mehr den *moralischen* Zustand mit ausdrücken: die moralische Befriedigung oder Mißstimmung, zuletzt das Ganze des moralischen „Weltgefühls". Endlich eröffnet die stärkere moralische Bestimmtheit der ganzen Haltung auch den Weg zur Einstellungsbildung und damit zur letzten Art des ästhetischen Handelns. Insbesondere dann, wenn periodische *Schwankungen* zwischen reiner und weniger rein ästhetischer Haltung eintreten. Einstellung, Reflexion, Beurteilung ist an sich Sache der Moralität, und auch wo sie ihrem Gesichtspunkt nach ästhetisch bestimmt ist, setzt sie doch voraus, daß unsere moralische Tatsächlichkeit eine gewisse Rolle spiele; rein ästhetische Haltung böte keinen Anlaß zu ästhetischer Sehnsucht. Sie wird vielmehr eben dort besonders deutlich sich entwickeln, wo ein schwankendes Wesen das ästhetische Glück kennt, aber, wegen der periodisch sich vordrängenden Moralität, es nicht festzuhalten, sondern nur noch zu ersehnen imstande ist.

Wie würde sich darnach ein Leben gestalten, das maximale Ästhetizität zur Grundlage hätte? Es wäre wesentlich Ausdruck ästhetischen Wohlseins, reiner Daseinsfreude. Es wäre ein einziges *Fest*. — Fest ist ja jede absichtslose Äußerung des Glücks. Darum gibt es Feste auch auf dem Hintergrund *moralischer* Befriedigung. Aber so sehr moralische Befriedigung nicht nur „selten und zufällig", sondern auch in sich noch problematisch ist, eben so sehr tragen moralische Feste nicht rein festlichen Charakter. Nur wo die Befriedigung in sich nicht angefochten oder fraglich ist, ist „harmlos" festliche Stimmung. Darum findet sich solche rein festliche Stimmung nur auf ästhetischer Grundlage. Es kommt dazu, daß für die wesentlich ästhetische Haltung die Daseinsfreude nicht seltene Ausnahme, sondern herrschende Stimmung wäre. Das *ganze Leben* wäre, nach seiner produktiven Seite, festliches Leben.

Es ist für die annähernd so beschaffene Lebenshaltung charakteristisch, daß nichts „geleistet" wird und nichts ge-

Digitized by Google

leistet werden will. Die einzige Leistung ist der Ausdruck, die Gebärde, welche die Freude des fraglosen Daseins entlädt. Es ist ferner charakteristisch, daß in das Fest alle Kreatur einbezogen ist. Denn im ästhetischen Erleben fallen die Schranken der Individualität; das fraglose Dasein ist nicht *mein* Dasein, sondern das Dasein überhaupt. Es fehlt die Gegenüberstellung; das ästhetische Glück ist das Glück der „vorproblematischen" Einheit. Festliches Leben ist darum „Gemeinschaftsleben" oder doch geselliges Leben. Doch unterscheidet sich die Festgesellschaft deutlich von der auf moralischer Grundlage möglichen Gemeinschaft. Diese ist Ergebnis des geistig orientierten *Kampfes* um die Einheit und gegen die zersplitternde Subjektivität, ist also sittliche Leistung, Gebilde des geistbeherrschten moralischen Lebens; sie bedeutet Ordnung, Disziplin, Opfer und Überwindung und ist alles andere eher als selbstverständlich. Die Festgemeinschaft ist von alledem das Gegenteil. Sie entsteht nicht durch Kampf oder Leistung, sondern sie ist im ästhetischen Leben selbstverständlich da. Sie wäre selbst dann da, wenn „niemand mitmachte": alles individuelle ästhetische Verhalten ist Verhalten aus dem Gefühl der Einheit des Daseins heraus und ist in diesem Sinn Gemeinschaftsverhalten, selbst wenn keine „sichtbare" Gemeinschaft, etwa als Festgemeinde, vorhanden wäre. Aber selbstverständlich *bildet* sich auch eine derartige Gemeinde, sobald zwei Individuen oder mehr in ästhetisch-festlicher Stimmung zusammentreffen. Ja man kann sagen, daß zum festlichen Leben, wenn es sich ungetrübt auswirken soll, die Festgemeinde notwendig gehöre. Denn in der Einsamkeit kann man wohl festlich gestimmt sein und dieser Stimmung auch Ausdruck geben; aber wenn das Echo fehlt, so bedeutet dies einen Einbruch der harten moralischen Tatsächlichkeit (eben der Individuation, der Vereinzelung) in die harmlose Daseinsfreude, und dadurch wird diese Freude selbst bedroht. Daher sucht der festlich Gestimmte Festgesellschaft, obwohl er die Gemeinschaft in sich trägt: als immerhin noch *moralisches* Wesen braucht er den Zusammenschluß, damit seine ästhetische Einheitsstimmung sich erhalten könne. So ist die Festgemeinde immer ein Mittleres zwischen ästhetischer und moralischer Gemeinschaft, und wenn ästhetische Daseinsfreude gesellschaftsbildend wirkt, so ist der Vorgang eigentlich der, daß das ästhetische Einheitsgefühl den Anstoß dazu gibt, auch die moralische Gemeinschaft herzustellen.

Digitized by Google

Wegen dieses moralischen Einschlages aller Fest-Gemeinschaft ist es auch nicht zu vermeiden, daß das festliche Leben einer Fest-*Gemeinde* nie so zweckfremd oder frei von Absichten oder von moralischen Reaktionen bleibt wie die festliche Stimmung des Einzelnen und ihr Ausdruck. Es kann in der Festgemeinde nicht bei der zweckfremden Gebärde bleiben. Schon die Koordination der Gebärden (etwa zum Reigen oder zum gemeinschaftlichen Gesang), welche für die Gemeinde notwendig ist, ruft das moralische Moment herbei: Ordnung, Disziplin, Logos. Zugleich aber ist Gemeinschaft, nach ihrer moralischen Seite, immer Gemeinschaft der Zwecksetzung, und sie *lebt* von Gemeinschaftszwecken. So wird sich in das Gebaren der Festgemeinde der Ausdruck gemeinsamer Zweckinteressen einmischen; neben dem ästhetischen Gehalt, und mit ihm mannigfach verquickt, wird die festliche Handlung allerlei Zweckbezogenheiten aufweisen. Am ehesten solche, die wegen ihres geistigen (Ordnungs-) Charakters selber den Gemeinschaftssinn ausdrücken und stützen, dann aber auch erotische oder kollektiv-egoistische Bezogenheiten: das Fest wird aus der reinen Dokumentation der Daseinsfreude mit zum Ausdruck und zugleich zur Befriedigungsgelegenheit zweckhaft-moralischer Stimmungen oder Bedürfnisse. Damit ist der mögliche Übergang von eigentlich festlichem (wesentlich ästhetisch begründetem) Leben zum „Zweckfest" geschaffen; die Festgemeinde geht in die Zweckgemeinschaft über.

Auch das *Spiel,* das sich gerne mit festlichem Leben verbindet oder aus ihm entsteht, besitzt schon einen moralischen Einschlag, der in das Zweckleben hinüberleitet. Es gibt eine Art des Spielens, welche, weil sie wesentlich ästhetisch bestimmt ist, der reinen Gebärde nahesteht und insofern zum festlichen Leben gehört. Wenn es dem Spiele wesentlich ist, eine nicht „ernstgemeinte" Auseinandersetzung zu sein, so ist damit sein ästhetischer Grundcharakter angedeutet: es ist nicht ernst gemeint, weil die Realität nicht als Realität genommen, sondern in die irreale Sphäre des Symbols erhoben ist. Am reinsten zeigt ästhetischen Charakter aber jenes Spiel, welches der Realität so ferne steht, daß es nicht einmal mehr symbolische oder „scheinhafte" Auseinandersetzung bedeutet. Das ist das reine „Gebärdenspiel", der individuelle oder kollektive Ausdruck der reinen Daseinsfreude, das eigentlich festliche Spiel (z. B. festlicher Reigen oder

Digitized by Google

Tanz). Je mehr es zum Spiel mit Gegenständen wird, desto mehr gewinnt es Auseinandersetzungscharakter, und auch wenn die Auseinandersetzung scheinhaft ist, so ist damit doch der Weg beschritten, der zum „Zweckspiel" hinüber und damit aus der Sphäre ästhetisch-festlicher Betätigung hinausführt. Im Spiele der Kinder mit Puppen oder Klötzchen kündet sich schon die Bearbeitung der Realität an, wie ja auch allgemein jenes ästhetische Handeln, welches in Gestaltung (Bearbeitung) oder auch nur Darstellung von Objekten besteht, schon mehr vom moralischen Einschlag enthält als die bloße Gebärde. Ebenso nähert sich das gesellschaftliche Spiel um so deutlicher der zweckhaften Auseinandersetzung, je mehr die Glieder der Gesellschaft nicht *mit*einander der gemeinsamen Daseinslust gebärdenhaften Ausdruck geben, sondern in sinnbildlichem Handeln etwas darstellen oder gar *gegen*einander agieren („Scheinkämpfe") und also das Moment der Auseinandersetzung in das Spiel aufnehmen. Von hier aus ist dann der Weg zum eigentlichen Kampfspiel und gar zum Gewinnspiel eröffnet, welche der „Ernsthaftigkeit" zweckhafter Auseinandersetzung so nahe stehen, daß der Spielcharakter, d. h. der ästhetische Charakter, immer mehr verschwindet. Zusammenfassend kann man sagen, der Spielcharakter sei im tatsächlich gespielten Spiel ein Relatives, das ständig eingeschränkt ist durch den Auseinandersetzungscharakter der nie ganz fehlenden moralischen Haltung. Es gilt vom Spiel, was vom festlichen Leben allgemein gilt: sie enthalten in sich den Ansatz zur möglichen Moralisierung und sind ständig „in Gefahr", moralisiert zu werden.

Immerhin also: je reiner die ästhetische Haltung ist, im Einzelnen oder in der Gruppe, desto eher trägt das praktische Verhalten den Charakter des festlichen Lebens. Oder umgekehrt: je zweckfremder, amoralischer, festlicher ein Verhalten ist, desto deutlicher ist es Ausdruck ästhetischer Haltung. Ein Fest ist um so festlicher, je „sinnloser" es ist, — wenn „Sinn" die moralisch-zweckhafte „Rechtfertigung" bedeutet. Das ist ja die Signatur des ästhetischen und daher festlichen Lebens: daß es keinen „Sinn" hat.

Der eigentliche Gegensatz zum festlichen Leben ist die *Kultur*. Was jenes für die Ästhetizität bedeutet, ist diese für die Moralität: ihr adäquater handelnder Ausdruck. So wenigstens, wenn man unter Kultur oder kulturellem Leben dasjenige Verhalten versteht, welches „einen Sinn hat", also

Digitized by Google

eben den Inbegriff des moralischen Lebens. In der Tat sind alle Merkmale dessen, was man Kultur zu nennen pflegt, Charakteristika des moralischen Verhaltens. Vorab jene Sinnhaftigkeit, die ja zunächst einfach Zweckhaftigkeit bedeutet. Kultur ist dort, wo etwas gewollt wird; „Fortschritt" gehört notwendig zu ihr, Leistung, Arbeit, Überwindung von Widerständen, zielbestimmte Auseinandersetzung mit einem Objekt, zweckhafte Gestaltung („Beherrschung") der Natur, der Objektwelt überhaupt. Aber das ist nicht alles. Es ist dem moralischen Leben eigentümlich, daß es in sich problematisch ist; so bedeutet es zugleich *innere* Auseinandersetzung, und diese ist entsprechend der Struktur des zweckhaften Interesses immer Auseinandersetzung des Geistes mit der Subjektivität der Ansprüche. In dieser innern Auseinandersetzung ist das Ziel durch das geistige Interesse gesetzt; denn die „Triebe" sind als solche zwar zweckhaft, aber sie sind nicht bestimmt gerichtet und also nicht geeignet zu bestimmter Zielgebung. „Ziel" der innern Auseinandersetzung ist immer (ob für das Individuum bewußt oder nicht) das reine „Sein", d. h. die absolute Einheit unter der „Herrschaft" des Geistes. So ist nach dieser internen Seite das moralische Leben ständiger Kampf um die Geistigkeit der Existenz, und sein „Sinn" wird so aus Zweckhaftigkeit schlechthin zur geistbestimmten Zweckhaftigkeit.

Dieser Kampf um den geistigen Sinn des Lebens ist aber zugleich Kennzeichen aller Kultur. Kultur ist Entfaltung des zweckhaft-moralischen Lebens unter dem Zeichen des Geistes. Zur Kultur gehört darum die Idealbildung und das Streben nach Realisation der (geistbestimmten) Ideale. Daher auch Selbstbesinnung, kritischer Vergleich der Realität mit der Idealität. Zur Kultur gehört, daß Gesetze gebildet werden, und daß um Ordnung, Vernunft, Logizität gerungen wird, in allen Arten zweckhaften Handelns (das Denken inbegriffen). Erkenntnis ist ein Kulturbegriff nicht weniger als Sittlichkeit oder Sitte. Aber ebenso Wirtschaft, Verkehr und Technik, sofern darunter sinnhafte Ordnung, Herrschaft des Geistes über die chaotische Willkür der Subjektivität verstanden wird. Endlich dokumentiert sich der moralische Charakter aller Kultur in der Kultur-*Gemeinschaft,* ohne welche Kultur nicht Kultur wäre. Das geistige Interesse ist, entgegen aller am Individuum orientierten Subjektivität, das gemeinschaftsbildende Element des moralischen Lebens.

Digitized by Google

Soviel Sieg der Geistigkeit, soviel (moralische) Gemeinschaft, oder umgekehrt. Gemeinschaft ist „Einheit" in der Zwecksetzung, moralische Einheit, und dies ist es ja, was der Geist, als Sehnsucht nach dem reinen Sein, stets will; darin steht er der Subjektivität entgegen, deren Opfer nötig ist, damit Gemeinschaft sei. Kulturelles Leben ist Gemeinschaftsleben, sinnhaftes, zweckhaftes Gemeinschaftsleben. Sitte, Politik, Recht, Erziehung, Fürsorge, kurz jede Gemeinschaftsordnung ist Anzeichen kulturellen Lebens, vielmehr *Gebilde* solchen Lebens. Auch schon die Sprache, sofern sie Mittel und zugleich Ausdruck der menschlichen Gemeinschaft ist.

Besteht darnach kein Zweifel über die Identität des menschheitlich-moralischen mit dem kulturellen Leben, so ist auch die Gegensätzlichkeit zwischen diesem und allem ästhetisch-festlichen Leben offenbar. Moralische und ästhetische Praxis vertragen sich nicht. Alles, was kulturell wertvoll ist, ist dem festlichen Leben fremd, ja feindlich. Zweckhaftigkeit überhaupt, Kampf, Arbeit, Leistung, sinnhafte Zielsetzung, Ordnung, Vernunft: das alles ist festwidrig. Kulturelle Gebilde sind als solche nicht ästhetische Gebilde, und kulturelle Werte sind nur zu erreichen durch Eindämmung festlichen Lebens, so wie dieses *innerhalb* einer kulturellen Umgebung nur möglich ist als Emanzipation, und sozusagen als prinzipielle Negation gerade der Kultur. Auch daß Kultur sowohl wie Festlichkeit „Gemeinschaft" schaffen und im Gemeinschaftsleben sich entfalten, bedeutet nur scheinbar eine Übereinstimmung. In Wirklichkeit steht die Festgemeinde in um so ausgesprochenerem Gegensatz zur Kulturgemeinde, je mehr sie wirklich Festgemeinde ist. Die Kulturgemeinschaft kommt nur zustande durch Opfer des Einzelnen, und sie ist immer Zweckgemeinschaft; umgekehrt ist die Festgemeinde gerade durch die Zweckfremdheit ihrer „Gesinnung" geeint, und der Einzelne „opfert" nichts, sondern er findet im Gegenteil in der Gemeinde erst die volle Möglichkeit, sich (ästhetisch) „auszuleben".

Allerdings, das ist bereits betont worden, haben wir es in Wirklichkeit nirgends mit reinen Festgemeinschaften zu tun, und so relativiert sich hier der (immerhin bestehende) Gegensatz zwischen festlichem und kulturellem Leben. Er relativiert sich überhaupt, nämlich dadurch, daß es wegen der nie fehlenden Ästhetizität des Einzelnen keine rein moralische, also keine rein kulturelle Haltung gibt. An irgend

Digitized by Google

einem Punkte des kulturellen Lebens, im Einzelnen wie in der Gemeinschaft, dokumentiert sich immer der Sinn für die Selbstverständlichkeit des Daseins hinter aller Problematik, und äußert sich immer lauter oder leiser die geheime Sehnsucht nach dem festlichen Leben, dem Leben außerhalb aller kulturellen Rücksicht und Verpflichtung, — welche Sehnsucht nicht zu verwechseln ist mit den Emanzipationsgelüsten triebhafter Subjektivität, obschon sie sich nicht selten damit verbindet.

Aber es bleibt doch dabei, daß das Leben kulturell um so bedeutsamer wird, je mehr sein festlicher Charakter zurücktritt, und umgekehrt. Es ist nicht die „Technisierung" des Lebens allein, was seine Festlichkeit einschränkt, es ist die ganze Kultivierung, die diese Wirkung hat. Vielmehr ist eben die Technisierung nichts als eine (notwendige) Begleiterscheinung der fortschreitenden Kultur; ja alle Kultur ist darum technisch orientiert, weil sie *zweckhaft* ist, und umgekehrt ist alle Technik dadurch Technik, daß sie den (kulturellen) Willen zur Ordnung, Rationalisierung, Herrschaft über die bloße Natur, auch zur Disziplin, Ökonomie, kurz zur Herrschaft des Geistes voraussetzt — so sehr sie gelegentlich in ihren individuellen Motiven oder mit ihren Gebilden den Ansprüchen der Subjektivität (die ja immer noch zweckhaft-moralische Ansprüche sind) dienen mag. Alle Kultur hat in sich technische Tendenz, und man kann nicht Kultur wollen und Technik nicht wollen. Gegnerin des festlichen Lebens jedenfalls ist nicht die Technik als solche oder nicht die Technik allein, sondern eben die Kultur, als allgemeine Verzweckung (wiewohl zugleich Vergeistigung) des Lebens. Sie ist festfeindlich, weil sie leistungsfreundlich ist. So wird ihr Fest und Spiel unerlaubt.

So erklärt es sich, daß Menschen oder Gesellschaften um so weniger Feste (richtige Feste) zu feiern „verstehen", je ausgesprochener ihr Leben Kulturleben ist. Jedenfalls zieht sich bei fortschreitender kultureller Durchdringung des Lebens das festliche Leben immer mehr einerseits in die Verborgenheit kleiner Kreise und andererseits auf einzelne „Anlässe" zurück, eine Art von Refugien oder Oasen mitten in kulturgesättigter und kulturbegeisterter Umgebung. Es gibt anscheinend primitive Völker, deren Primitivität nicht (kulturellen) Tiefstand im Sinne stark *ungeistiger* Kultur, sondern eher Kulturfremdheit im Sinne ausgesprochen *ästheti-*

Digitized by Google

scher Orientierung bedeutet. Für sie ist es charakteristisch, daß festliches Gebaren das ganze Leben beherrscht, oder daß doch Feste, und zwar richtige Feste, an der Tagesordnung sind. Den Gegenpol repräsentiert unsere europäische Kulturfreundlichkeit und Durchkultiviertheit (welche natürlich nicht identisch zu sein braucht mit geistiger Hoch-Kultur). Für uns sind Feste seltene Ausnahmen, und auch wo sie traditionsgemäß gefeiert werden (durch die feste Einordnung in das Gesamtleben sind sie bereits selber in das kulturelle Leben einbezogen), da fallen sie mehr und mehr der Verzweckung oder Moralisierung anheim: hinter ihrer „Veranstaltung" stehen zweckhafte Interessen, und auch die Art des „Feierns" ist nicht durchaus festlich (reine Daseinsfreude), sondern in der Regel stark kultiviert und verzweckt. Sie sind wesentlich gemachte, eben veranstaltete Feste; aber festliches Leben läßt sich nicht veranstalten oder machen. Im übrigen träte ihr unfestlicher Charakter noch deutlicher in die Erscheinung, wenn nicht die Möglichkeit der Berauschung und also einer Art von Flucht aus dem Kulturleben gegeben wäre. Am ehesten sind, auch in kultivierter Umgebung, Kinder fähig, Feste zu feiern oder doch festlich zu leben; denn sie sind weniger als die Erwachsenen dem kulturellen Leben verschrieben.

Erst die Einsicht in den Gegensatz zwischen ästhetisch-festlichem Leben und Kultur scheint uns das Verständnis für die *Kunst* als Lebensausdruck möglich zu machen. Denn Kunst ist wohl eine Form des ästhetisch-handelnden Lebens, aber eine Form, die erst aus der Nachbarschaft der Kultur verständlich wird.

Kunst ist nicht identisch mit dem festlichen Leben, wie es einer quasi reinen Ästhetizität entspricht. Denn die ästhetisch bestimmte Gebärde, als reiner und absichtsloser Ausdruck der Daseinsfreude, hat noch nichts mit *Können* zu tun. Jener Ausdruck hat seine Begründung und „Berechtigung", wie immer er sei. Es existiert kein Maß, an welchem sich bestimmen ließe, ob er „gekonnt" sei oder nicht. Er ist „recht" so wie er ist; vom rein ästhetischen „Standpunkt" aus — und es gibt für das festliche Gebaren keinen andern Standpunkt — ist jede Gebärde gleichbedeutend und gleich-„wertig"; denn die Gebärde hat keinen andern Beruf als den, der ästhetischen Beglückung Ausdruck zu geben, und diesen Beruf erfüllt sie, wie immer sie beschaffen sei.

Digitized by Google

Kunst, Können, Künstler: das sind Begriffe, die erst in der Berührung des ästhetischen Lebens mit der Kultur entstehen können; und nicht nur die Begriffe, sondern die entsprechenden Tatsächlichkeiten selbst sind ohne jene Berührung nicht möglich. Man muß, um dies zu verstehen, vom Können ausgehen, — nicht weil der Wortbildung nach Kunst von Können abgeleitet ist, sondern aus sachlichen Gründen.

Können ist unter allen Umständen ein Wertbegriff; er entspringt also moralischer und nicht ästhetischer Betrachtungsweise. Derjenige kann etwas, der fähig ist, eine Zweckabsicht zu ihrem adäquaten Ende (Erfolge) durchzuführen. Diese Fähigkeit ist wertvoll eben unter dem Gesichtspunkt zwecksetzender (moralischer) Haltung. Das adäquate Ende einer zweckhaften Handlung ist immer die dem Zweck entsprechende Bearbeitung oder Gestaltung des Objekts, oder seines Verhältnisses zu uns, den Handelnden. So heißt Können genauer die Fähigkeit der zweckentsprechenden Objektbehandlung. In Anbetracht des Objekt-Widerstandes, der überwunden werden muß, bedeutet Können sowohl „Kraft" als auch „Geschicklichkeit", d. h. einerseits ausharrende Energie der Durchsetzung und andererseits Fähigkeit der „Anpassung" des Tuns an die Eigenart des Objekts. Voraussetzung der Kraft des Könnens ist Energie (des Zweckinteresses) überhaupt, Voraussetzung der Geschicklichkeit für bestimmte Leistungen ist das, was wir *Talent* heißen. Talent ist „kapitalisierte" (konstitutionell gewordene) Geschicklichkeit, und bedeutet sozusagen eine Affinität des Handlungssubjekts zu bestimmten Objekten, so daß sie verstanden und daher eben zu behandeln verstanden werden. — Alles das gilt für jede Art des Könnens, insbesondere nicht nur für dasjenige Können, das wir meinen, wenn wir von Kunst sprechen. Oder wir müßten dann Kunst in jenem weitesten Sinne des Wortes nehmen, nach welchem Kunst eben nichts anderes bedeutet als Können überhaupt.

Den engern, „künstlerischen" Sinn bekommt Kunst oder Können dann, wenn wir ausschließlich an *ästhetisch* bestimmtes Handeln denken. Wir wissen, daß auch dieses Handeln trotz seiner ästhetischen Bedeutsamkeit eben als tätiges Verhalten ein zweckhafter Vorgang ist; darum kann das Können, die Geschicklichkeit, das Talent, auch für es Bedeutung gewinnen. In diesem Zusammenhang bedeutet

Digitized by Google

Können die Fähigkeit, die *ästhetisch* bestimmte Handlung zu ihrem adäquaten Ende durchzuführen, die Fähigkeit zur *Ausführung* der ästhetischen „Absicht". Das entsprechende Talent ist die konstitutionelle Grundlage zur „ästhetischen Geschicklichkeit". Aber was heißt ästhetische Geschicklichkeit, und was heißt überhaupt adäquate Durchführung der ästhetischen Handlung? Wir kennen ästhetisches Handeln aus zwei Gründen: aus (relativer) ästhetischer Befriedigung oder Nichtbefriedigung am Objekt, und aus sehnsüchtigem „Protest" gegen die Verhaftung im moralischen Leben („Einstellungs-Ästhetizität"). In beiden Fällen kann sich das Handeln vollziehen entweder als quasi reine Gebärde (Ausdruck „naiver" Lebensfreude oder Ausdruck jener Sehnsucht), oder als (moralisch mitbestimmte) „Darstellung" eines relativ befriedigenden Objekts (der Erfahrung oder der sehnsüchtigen Phantasie) oder endlich als mehr oder weniger freie Gestaltung (Umgestaltung). Es ist schon betont worden, daß zunächst die beiden letzten Arten ohne scharfe Grenze ineinander übergehen: Darstellung und Gestaltung greifen ebenso ineinander (insbesondere wo sehnsüchtige Phantasie dahintersteht) wie das relativ Befriedigende eben zugleich ein relativ Unbefriedigendes ist. Fassen wir beides zusammen als *gestaltende Darstellung* (oder darstellende Gestaltung) — gemeint ist natürlich Gestaltung von ästhetisch bedeutsamen Symbolen, welche immerhin ästhetische *Objekte* bedeuten — so steht dieser kombinierten Art des ästhetischen Handelns noch jene Gebärde gegenüber, welche sich dadurch auszeichnet, daß sie keine gestaltende oder darstellende Absicht und also auch kein Objekt besitzt, sondern rein der „Entspannung" des Subjekts selber dient. Will man auch sie Darstellung nennen, so muß man sich doch bewußt sein, daß sie nicht Objekte darstellen will, daß sie also in diesem Sinne absichtslos ist; sie ist jedenfalls nicht als gestaltende, sondern wäre etwa als ausdrückende, expressive Darstellung („Selbstdarstellung") zu bezeichnen.

Wir wissen allerdings, daß diese Selbstdarstellung in Objektdarstellung und Objektgestaltung übergehen kann. Trotzdem ist sie ein Handeln sui generis, und jener Übergang ist nicht notwendig. Im Grunde ist auch schon der Ausdruck „Selbstdarstellung" nicht gerechtfertigt. Denn die Gebärde ist zunächst und ihrem Wesen nach einfach Ausdruck, und die *Absicht* der Selbst-*Darstellung* liegt ihr fern.

Digitized by Google

Und wenn sie zu solcher Darstellung wird, so ist sie jedenfalls zunächst nicht ästhetische, sondern moralisch bestimmte Kundgabe oder Mitteilung. Sollte sie aber darüber hinaus *ästhetische* Selbst-Darstellung werden, so ist sie schon nicht mehr Gebärde, sondern Objektdarstellung, sekundäre Gestaltung des eigenen Ausdrucks zu ästhetischer Bedeutsamkeit. Das Objekt ist dann unser eigener Ausdruck; er verliert im gleichen Moment seine rein expressive Bedeutung, als er Gegenstand ästhetischer „Bearbeitung" wird. Die (ästhetische) „Selbstdarstellung" steht also auf der gleichen Ebene wie die Objektdarstellung überhaupt. Das Handeln ist ganz allgemein um so mehr Gebärde, je weniger es gestaltende Darstellung ist, und umgekehrt.

Nun sahen wir, daß Können, Talent, Geschick Begriffe sind, die nur im Zusammenhang objektbezogener Handlung einen Sinn haben. Eine reine Gebärde verlangt kein Können und keine Geschicklichkeit, sie „ist keine Kunst", denn sie will und soll nicht eine objektbezogene Absicht gegen den Widerstand des Objekts durchführen. Oder: die Gebärde steht, weil sie in keinen Zweckzusammenhang einbezogen ist, nicht unter dem Werturteil von gut und schlecht, gekonnt oder nichtgekonnt oder dergleichen. Sie ist immer „gekonnt", d. h. sie erfüllt ihre Bedeutung immer, eben als Ausdruck, mag sie „aussehen" wie sie will.

So wird klar, daß Kunst, in der engern ästhetischen Bedeutung des Wortes, auf einem andern Boden steht als die ästhetische Gebärde, sei diese Ausdruck der Sehnsucht oder des naiven Daseinsgefühls. Die Gebärde ist (noch) nicht Kunst und gehört nicht zur Kunst. Und zwar weder als Ausdruck ästhetischer Sehnsucht noch als Ausdruck ästhetischer Befriedigung; auch festliches Leben ist nicht Kunst und fällt nicht unter ihren Begriff. Sondern Kunst (jetzt immer im ästhetischen, nicht im allgemeinen Sinne des Könnens) hat dort ihre Stelle, wo das ästhetisch bestimmte Handeln *gestaltende Darstellung* ist. Denn dort kommt es auf das Können an, dort kann die Durchführung des Handelns zweckmäßig oder unzulänglich sein, dort kann das Ziel (nämlich das ästhetisch bedeutsame Symbol) in der Gestaltung oder Darstellung getroffen oder verfehlt werden. Insofern bestimmt sich (vorläufig) Kunst als (adäquat) Ausführung einer „ästhetischen *Absicht*", d. h. subjektiv als Vermögen, in der Darstellung der ästhetischen Absicht

Digitized by Google

gerecht zu werden, objektiv als Inbegriff ästhetischer *Gebilde* überhaupt. Darnach bestimmt sich auch der Begriff des Künstlers.

Bleiben wir zunächst bei dieser vorläufigen Bestimmung, um sie in einigen Punkten noch etwas zu erläutern. Es hängt mit dem Darstellungs- oder Gestaltungscharakter der Kunst zusammen, daß sie eine „Verbindung" von ästhetischem mit *moralischem* Leben darstellt. Maximal ästhetisches Verhalten, auch wo es Tat würde, führte zu festlichem Ausdruck, nicht zur Darstellung noch überhaupt zu objektbezogenem Handeln, also auch nicht zur Kunst. In aller gestaltenden Darstellung tritt die Zweckhaftigkeit stärker hervor, bekundet sich deutlicher die moralische Gebundenheit. Der Künstler hat seine, wenn auch ästhetisch bestimmte, Absicht durchzusetzen; er ist insofern ein zweckhaft-moralisch interessierter „Arbeiter". Kunst ist immer Leistung, und ist als solche moralische Tat. — Dazu kommt, daß in aller gestaltenden Darstellung der Geschmack sich Geltung verschafft, und Geschmack ist immer „moralisch infiziert". Was dargestellt wird, ist das dem Geschmack entsprechende ästhetische Symbol; es ist damit zugleich stärker oder schwächer auch ein zweckhaft Befriedigendes, Sympathisches, Verehrtes, Geschätztes. Der Geschmack kann mehr oder weniger geistig sein; je nachdem wird die Kunst und das *Kunstwerk*, eben das gestaltete Symbol, mehr oder weniger geistig bedeutsam. Auch ein vom geistigen Standpunkt aus schlechter Geschmack hindert, nebenbei bemerkt, nicht, daß die Darstellung, die aus ihm erfolgt, ein Kunstwerk sei, — sofern man bei unserm vorläufigen Kunstbegriff bleibt, welcher rein auf das Können abstellt. Zur Kunst in diesem Sinn, oder zum Kunstwerk, gehört nicht eine bestimmte (geistige) Höhe des Geschmacks; es genügt, daß das Werk gekonnt, d. h. daß es adäquate Auswirkung des Geschmacks überhaupt sei. Aber gerade in seiner Gebundenheit an den so oder so beschaffenen Geschmack, kraft welcher es dem *moralischen* Urteil untersteht und also gut oder schlecht genannt werden kann, erweist es eben seine moralische *Qualität*. Wäre Kunst nicht, neben der ästhetischen Bedeutsamkeit, und abgesehen von der Zweckhaftigkeit alles Könnens überhaupt, zugleich eine moralische Angelegenheit, so könnte man nicht von guter oder schlechter Kunst, man könnte höchstens von mehr oder weniger Kunst sprechen.

Digitized by Google

Freilich existiert dieser letztere Gesichtspunkt der Einschätzung ebenfalls. Sogar in doppelter Weise. Nur betrifft er eben nicht die Qualität, sondern die „Quantität". Denn erstens ist nicht jedes Werk in gleichem Maße gekonnt (absichts-adäquat), und ist also nicht jede Kunst im gleichen *Grade* Kunst. Zweitens aber ist nicht jede Kunst in gleichem Maße *ästhetisch* bedeutsam (was mit größerer oder geringerer *geistiger* Höhe bekanntlich nichts zu tun hat). Das heißt: nicht jede, wenn auch gekonnte, Absicht ist gleich rein *ästhetische* Absicht. Oder: nicht jeder in eine Darstellung auslaufende Geschmack ist gleich stark ästhetisch, oder also gleich wesentlich moralisch bestimmt. Im Geschmack, in der Darstellungs-Absicht und dann auch in der Ausführung wie in ihrem Ergebnis (dem Werk) kommt der Grad der *Ästhetizität* zum Ausdruck, ganz abgesehen vom Grade des Könnens und unabhängig von ihm. Eine mehr oder weniger ästhetisch bestimmte Gestaltung ist, ob sie besser oder schlechter gekonnt oder *gelungen* sei, auch ob sie ein höheres oder tieferes geistiges Niveau vertrete, immer auch in der Hinsicht mehr oder weniger „künstlerisch", daß ihre *ästhetische* Bestimmtheit reiner oder weniger rein, weniger oder mehr von moralischer Zwecksetzung „getrübt" ist. Zusammengefaßt wäre, in quantitativer Betrachtung, dort „ausgesprochene" Kunst, wo mit bedeutendem Können sich ein hoher Grad ästhetischer Bestimmtheit verbände, — wie immer das geistige Niveau sein möchte. Kommt die qualitative Betrachtung hinzu, so wird dieses Niveau mitbestimmend, damit aber diejenige Seite der moralischen Bestimmtheit, welche aus der qualitativ differenten moralischen Verfassung des Künstlers oder also aus der Qualität seines Geschmackes stammt.

Kraft dieser moralischen Relevanz sowohl wie kraft des Leistungscharakters hebt sich Kunst vom „festlichen Leben" mit seinem maximal amoralischen Charakter ab. Selbstverständlich nicht absolut, weil es kein *rein* festliches Leben, keine rein ästhetische Gebärde gibt. Je mehr die Gebärde sich „objektiviert", d. h. in Darstellung oder Gestaltung übergeht und also die Welt der Objekte ergreift, desto mehr dokumentiert sich darin die moralische Bestimmtheit des Handelnden, desto mehr rückt sie und das festliche Leben in den Bereich der Kunst. — Nicht anders verhält es sich aber auch mit der sehnsuchtgeborenen, nicht festlichen, sondern Mangel und Wunsch ausdrückenden Gebärde der

Digitized by Google

ästhetischen „Einstellung". Auch sie, obwohl als Gebärde zunächst kunst-fremd, kann in das Gebiet der Kunst eingehen, wenn sie zur Darstellung (in Symbolen) des ersehnten „Zustandes" wird, sei es in der Form dargestellter Objekte der Phantasie, sei es als Selbstdarstellung in dem früher erwähnten ästhetisch bedeutsamen Sinn (Gestaltung des eigenen Ausdrucks).

Diese Bemerkungen decken zugleich die verschiedenen möglichen *Wurzeln* der Kunst auf. Die erste Wurzel ist die relative ästhetische Befriedigung oder Nichtbefriedigung an der Welt der Objekte; sie führt unmittelbar zur gestaltenden Darstellung, also in den Bereich der Kunst, sofern ja alle Darstellung Können verlangt und dem Kriterium des Talentes oder der Geschicklichkeit, aber auch der „Kraft" untersteht. Die zweite Wurzel ist die festliche Gebärde aus ästhetischer Daseinsfreude, sie mündet in die Kunst, wenn sie sich in die Objektwelt hinein auswirkt und auf diese Weise auch zur Darstellung (Schaffung ästhetisch bedeutsamer Symbole) wird. Dieser „naiven" Kunst steht endlich diejenige ästhetisch bedeutsame Darstellung gegenüber, welche aus der leidend-sehnsüchtigen Gebärde hervorgeht, wenn diese Gebärde sich gestaltend auswirkt. Die beiden letzten Arten wären mehr als expressive Kunst zu bezeichnen (unterschieden als naive und „problematische"); die erste Art steht ihnen beiden als „impressive" (durch das Objekt angeregte) gegenüber. Aber man darf nie vergessen, daß scharfe Trennungen der Wirklichkeit nicht gerecht werden. Die *ästhetisch* reinste Form (abgesehen vom Grade des Könnens) ist zweifellos jene naiv-expressive Kunst (zweite Art), weil sie die am wenigsten gestörte oder infizierte ästhetische Haltung voraussetzt.

Der Charakter der Kunst kompliziert sich nun aber, wenn wir den Künstler nicht, wie bisher, in seiner individuellen Isoliertheit, gewissermaßen allein mit seinem Erleben betrachten, sondern in seiner „sozialen Verbundenheit", speziell im Verkehr mit andern möglichen Subjekten ästhetischen Lebens. In dieser Hinsicht ist allerdings *nicht* ausschlaggebend die Tatsache, daß die (naive oder sehnsüchtige) Gebärde vom Künstler aus gelegentlich den Charakter der *Mitteilung* bekommt. Denn die Gebärde als solche gehört erstens überhaupt noch nicht unter den Begriff der Kunst, und zweitens ist das, was durch sie mitgeteilt werden könnte,

Digitized by Google

nur das persönliche Erleben des Mitteilenden, so daß die Mitteilung, als bloße „psychologische" Kundgabe, keinen *ästhetischen* Verkehr begründet, wenigstens nicht primär. Die Gebärde ist, als solche, nur psychologisches und nicht ästhetisches (selber ästhetisch bedeutsames) Symbol; unmittelbar sagt sie dem Empfänger eine reale Tatsächlichkeit, und nur mittelbar kann sie, auf dem Wege der „Identifikation" mit dem mitgeteilten Erleben, auch für ihn ästhetische Bedeutung bekommen. — Mündet aber die Gebärde in Gestaltung oder Darstellung und geht sie damit in die Kunst ein, so ist sie umgekehrt primär nicht mehr Mitteilung, sondern sie wirkt sich eben gestaltend aus. Soll die Gestaltung (oder das Werk) aber Mitteilungscharakter bekommen, so ist dazu ein zweiter Akt nötig, derjenige der Darbietung („Ausstellung"), welche zwar Mitteilung bedeutet, dafür aber gar nichts mehr mit *ästhetisch* bestimmter Darstellung zu tun hat, sondern rein auf dem zweckhaft-moralischen Gebiete liegt.

Aber in anderer Weise entsteht notwendig ein wirklich *ästhetisch* bedeutsamer Verkehr zwischen Künstler und „Publikum". Jedermann, es sei denn, daß er absolut isoliert lebte, hat sein Publikum; auf jedermanns Verhalten, wie immer es beschaffen sei, reagieren Andere, und diese Reaktion wirkt wieder zurück. Das ist nicht zu vermeiden noch zu verhindern, auch wenn die (mitteilende) Absicht durchaus fehlen sollte. So hat auch der Künstler sein Publikum, und zwar insofern auch sein „ästhetisches Publikum", als die Möglichkeit ästhetischen Erlebens nirgends fehlt. Das „Werk" des Künstlers wird irgend welchen „Eindruck machen", auch einen ästhetisch bestimmten Eindruck, — schon darum, weil es Symbolcharakter hat. Es stößt in seinem darinliegenden ästhetischen „Anspruch" auf den Geschmack und überhaupt auf das ästhetische Interesse des Andern und wird so Gegenstand ästhetischer Stellungnahme, die mehr „zustimmend" oder mehr ablehnend sein kann, weil sie nie *rein* ästhetisch ist. Kurz: mit jedem Werk, das überhaupt wahrnehmbar wird, tritt der Schaffende in (ästhetisch bestimmte) *Auseinandersetzung* ein.

Nun wäre diese Tatsache für die *Kunst* nicht von Belang, wenn der Künstler nicht in dieser Auseinandersetzung Rückwirkungen empfinge, die sich wiederum in seinem *ästhetischen* Schaffen auswirkten. Dies aber ist gerade der Fall,

Digitized by Google

weil der Künstler aus innern Gründen auch als Künstler nicht ein absolut „selbständiges" Wesen sein kann. Er steht doch kraft seiner *Moralität* (seines zweckhaft-moralischen Interesses) in moralischem *Verkehr,* und dadurch ist er Empfänger jener Reaktionen aus dem Publikum, und ist er zugleich veranlaßt, darauf zu antworten. Tut er dies, seinem Charakter entsprechend, *als Künstler,* in seinem Werk, so ist der ästhetische Verkehr hergestellt. Die Art, wie das Werk auf die Andern wirkt, könnte dem Künstler zwar in seiner Künstlereigenschaft gleichgültig sein; hier ist er nur Gestalter aus dem eigenen Erleben. Aber sie kann ihm nicht gleichgültig sein sofern er moralisches Wesen ist. Denn durch seine Moralität ist er auf befriedigende Auseinandersetzung angewiesen; er hat ein Interesse an der „Verständigung", — sei dieses Interesse mehr egoistischer oder mehr identifikatorischer oder mehr geistiger (sittlicher) Art. Sofern er nun Künstler ist, muß dieses Interesse auch in der Weise befriedigt werden, daß er sich *künstlerisch* mit der sozialen Umwelt auseinandersetzt und womöglich ins Einvernehmen setzt. Dies bedeutet, daß er — mehr oder weniger bewußt, darauf kommt es nicht an — in der Schaffung seiner ästhetischen Symbole auf irgend eine Weise, mehr oder weniger entgegenkommend, unter dem Einfluß des Echos aus dem Publikum steht, darauf Rücksicht nimmt, sozial darauf eingeht. Dabei ist auch das, was man den (ästhetischen) Zeitgeist oder die Tradition nennt, in ganz ähnlicher Weise beteiligt, vielleicht noch stärker als die direkte Reaktion des Publikums auf vorliegende Werke des Künstlers. Die historisch-soziale Verflochtenheit des Künstlers bedeutet nichts anderes als einen konstanten ästhetischen Verkehr mit den in die Gegenwart hereinragenden ästhetischen „Richtungen" der Vergangenheit. Je stärker der Künstler soziales (moralisches) Wesen ist, desto deutlicher wird auf sein ästhetisches Schaffen nicht nur die Art der Aufnahme seines Werkes, sondern auch die ganze qualifizierte Ästhetizität der Umwelt bestimmend zurückwirken.

Die Folge ist eine stärkere oder schwächere Tendenz nach „Allgemeinverständlichkeit" des Werkes, je nach Art und Stärke der Sozialität des Künstlers. Schon sein Geschmack steht unter dem Einfluß der Tradition und der Zeit. Und zwar in doppelter Weise. Niemand ist gewissermaßen nur Individuum; in jeder Individualität ist Geschichte inve-

Digitized by Google

stiert. Diese soziale Verbundenheit bedeutet erstens eine größere oder geringere Gemeinsamkeit (oder Gemeinsamkeits-Tendenz) im *moralischen* Einschlag des Geschmacks, in dem, was man die Welt- oder Lebensauffassung nennen könnte. So gewiß in jedem persönlichen Geschmack die ganze persönliche Moralität (als stoffliche Gebundenheit) mitschwingt, so gewiß untersteht auch der Geschmack des Künstlers nach dieser Seite hin dem Einfluß der „weltanschaulichen" Tradition und Umwelt. Aber selbst in seiner Ästhetizität, in der Stärke und Reinheit der ästhetischen Empfindung, ist er oder bleibt er nicht unberührt von der sozialen Umgebung. Auch der ästhetische Gesamtzustand der Umwelt ist ansteckend, so daß auch nach dieser Seite der Geschmack mit ein soziales Phänomen ist.

Diese Tatsache drückt sich darin aus, daß das Schaffen und damit das Werk des Künstlers *bis zu einem gewissen Grade* dem Geschmack der sozialen Umwelt angepaßt ist und sich anzupassen sucht. Nicht daß nicht der persönliche Geschmack des Künstlers maßgebend wäre; aber *im* persönlichen Geschmack ist er eben schon der Umwelt verbunden, mit ihr mehr oder weniger verwandt. Und je positiver seine soziale Stellungnahme ist, desto stärker wird er diese Verwandtschaft unterstreichen. — Selbstverständlich ist es möglich, daß der persönliche Geschmack stark aus demjenigen der unmittelbaren Umwelt herausfällt; jedes Individuum repräsentiert zugleich „Originalität" neben der historisch-sozialen „Kausalität". Trotzdem fehlt eine gewisse Tendenz zur Gemeinsamkeit (Verständigung und Verständlichmachung) niemals, denn niemand ist absolut „asozial". Wohl kommt es vor, daß ein Künstler vorübergehend oder dauernd gerade dasjenige in seinem Geschmack unterstreicht, was ihn von der Umwelt scheidet. Aber erstens ist damit weder die tatsächliche Verwandtschaft noch die Gemeinschaftstendenz aufgehoben, und zweitens ist gerade eine derartige oppositionelle oder revolutionäre Einstellung das deutliche Zeichen eines gewollten *Verkehrs,* eines gewünschten Echos. Ob das Gemeinsame oder die Verschiedenheit unterstrichen werde: beides ist Auseinandersetzung, mit dem Ziele der Übereinstimmung, und in beiden Fällen wird die Kunst *soziales Phänomen,* vorerst nach dem in ihr waltenden Geschmack. Dies ist das wesentliche. Das künstlerische Schaffen kann nicht Privatangelegenheit des Künstlers bleiben; es wohnt ihm,

Digitized by Google

kraft der unaustilgbaren Sozialität der Natur, die Tendenz zur Gemeinschaftsbedeutung inne, zunächst, wie hier hervorgehoben wurde, im Sinn einer gewissen Übereinstimmung des Geschmacks.

Aber das Werk des Künstlers, oder sein Schaffen, ist nicht nur Aktivierung des Geschmacks, sondern es ist zugleich Schaffung von ästhetisch bedeutungsvollen Symbolen. Natürlich kann beides nicht getrennt werden; denn was ästhetisch bedeutungsvoll sei, dies gerade diktiert der Geschmack. Aber das Symbol ist niemals nur ein ästhetisch Bedeutungsvolles; es ist immer zugleich Hinweis auf eine moralisch „wertvolle" Realität, in mehr oder weniger geistigem Sinne (stoffliche Gebundenheit des Geschmacks). Wohl diktiert nun der Geschmack, und zwar nach der ästhetischen wie nach der moralischen Seite, was das zu schaffende Symbol repräsentieren und bedeuten solle; er diktiert die *Bedeutung* des Symbols. Aber dadurch ist die Symbolwahl noch nicht zureichend determiniert. Denn offenbar gibt es — wir haben schon in früherm Zusammenhang darauf hingewiesen — verschiedene Möglichkeiten, einen bestimmten ästhetisch-moralischen Gehalt symbolisch auszudrücken und also einen bestimmten Geschmack zu befriedigen. *Welchen* symbolischen Ausdruck jemand wähle, das ist darum zunächst seinem vom Geschmack mehr oder weniger unabhängigen Belieben überlassen. — Die soziale Verbundenheit des Künstlers, von der wir sprachen, wird nun aber auch in diesem Punkte als unvermeidliche (wiewohl stärkere oder schwächere) Tendenz zur „Allgemeinverständlichkeit" sich auswirken. Der Künstler, der einmal in sozialem Kontakt mit der Umwelt und in sozialer Verbundenheit mit Tradition und Geschichte steht, wird auch in der Wahl der Symbolik nicht absolut „individuell-willkürlich" vorgehen. Er wird, bewußt oder unbewußt, ein Interesse daran haben, daß nicht nur für ihn persönlich, sondern für „jedermann" im Symbol *verständlich* werde, was es „darstellen" d. h. welche Realität es in die Sphäre ästhetischer Bedeutsamkeit erheben soll. Es wird eine Tendenz vorhanden sein, sich auf allgemeinverständliche Symbole zu einigen, und auch in dieser Hinsicht wird Kunst immer ein soziales Phänomen sein.

Neigt sie dazu schon vom Künstler aus, so zeigt sich ihre soziale Bedeutung noch wesentlich verstärkt, wenn man auf das Verhalten des Publikums achtet. Sofern dieses Publi-

Digitized by Google

kum seinerseits nie eine bloße Menge von Einzelnen, sondern stets eine durch moralische Interessen mehr oder weniger verbundene Gesellschaft oder gar Gemeinschaft darstellt — eine kulturelle Einheit —, ist die Reaktion auf das Schaffen des Künstlers ebenfalls eine mehr oder weniger gemeinschaftliche, jedenfalls eine *kulturell* bestimmte. Ja *in* der Reaktion (Stellungnahme) bilden sich „Gemeinden", durch Verwandtschaft und Auseinandersetzung. Wird der Künstler für sich in die moralische Sozietät und also in die Kultur hineingezogen, weil er selbst soziales Wesen ist, so wird durch die gemeinsame Anteilnahme des Publikums auch von dieser Seite Kultur in das ästhetische Leben hineingetragen oder umgekehrt Kunst in die kulturelle Sphäre einbezogen.

Sie wird (oder ist vielmehr jederzeit) eine kulturell-soziale Angelegenheit, ein Feld kultureller Auseinandersetzung. Sie steht, und entsteht schon, in *Berührung* mit dem moralisch-kulturellen Leben, weil sie an und für sich, als Handeln wie als Auswirkung des Geschmacks, moralische Elemente enthält, und weil sie im Schoße so oder so gearteten sozialen und also kulturellen Lebens sich entwickelt. Da sie andererseits aber doch im ästhetischen (nichtkulturellen) Leben wurzelt, so kann man sagen, daß sie in sich eine Art von Synthese des ästhetischen mit dem kulturellen Leben darstellt, einen Schnittpunkt gewissermaßen, mit all den innern Spannungen, die einer solchen Stellung notwendig eignen. Die „Kunstgemeinde" ist als Gemeinde ein kulturelles Gebilde; aber es lebt in ihr doch auch jene andersartige „Gemeinschaft", welche wir als (ästhetisch und nicht moralisch bedingte) Festgemeinde kennen gelernt haben. Andererseits ist der Künstler, sofern er im Verkehr mit dem Publikum steht, gewiß soziales Wesen, steht also selber in Kulturgemeinschaft; aber sofern er Künstler und also in seinem Gebaren wesentlich ästhetisch bestimmt ist, steht er doch zugleich immer *neben* aller kulturellen Gemeinschaft, ist er auf sich selbst gestellt und kann er in das moralisch-soziale Leben sich nicht einfach hineinfinden. Es liegt in der Kunst, als sozialer Erscheinung, sozusagen ein Kompromiß vor zwischen ästhetischem und kulturellem Leben, ein Kompromiß, der vor allem für den Künstler selber eine Spannung bedeutet, der sich aber auch im Werk als „doppeltes Gesicht" und in der Kunstgemeinde als zwiespältige Orientierung offenbart.

Digitized by Google

Diese Spannung, welche noch von anderer Art ist als die ewige Unausgeglichenheit zwischen Individuum und Gemeinschaft überhaupt, zeigt sich besonders deutlich in der Neigung der Kunstgemeinde (d. h. der ästhetisch interessierten Kulturgemeinschaft) zu einem besondern, in gewissem Sinne engern und jedenfalls *spezifisch* kulturellen Begriff der Kunst, des Könnens und des Künstlers, — einem Begriff, welcher der doch wesentlich *ästhetisch* bestimmten Konzeption und also demjenigen Begriff, den der Künstler selbst in seiner Eigenschaft als Künstler hat, peinliche Konkurrenz macht. Wir haben bisher mit diesem letztern Begriff gearbeitet; darnach bestimmte sich das Wesen der Kunst vom Künstler aus: sie bedeutete gekonnte Durchführung ästhetisch bestimmter Absicht. Auch so war Kunst zwar schon eine kulturelle Angelegenheit, wegen ihres nie fehlenden moralischen Einschlags und ihres Leistungscharakters, und wegen der sozialen Verbundenheit des Künstlers. Im gleichen Maße nun aber, wie sie Angelegenheit einer kulturellen Gemeinschaft wird, wird sie in *potenziertem Sinne* kulturelle Angelegenheit. Die Kulturgemeinschaft bemächtigt sich ihrer gewissermaßen, und eben darin zeigt sich dies, daß nun die Gemeinschaft bestimmen will, was Kunst, Können und Künstler sei. Nun heißt derjenige ein Künstler, der einen kulturbedingten „Gemeinschaftsgeschmack" zu befriedigen versteht, der sich also mit seinem persönlichen Geschmack der kulturellen Situation einfügt. Können heißt nun die Fähigkeit zu „allgemeinverständlicher" (auch nach der Symbolwahl) ästhetischer Produktion, und Kunst wird zum „Ausdruck" des ästhetischen Lebens einer bestimmten Kulturgemeinde. Wobei es dann nicht ausbleiben kann, daß auch ein bestimmter geistiger oder überhaupt weltanschaulicher Gehalt, d. h. eine bestimmte Höhe der moralischen Qualität des Geschmacks, schon in die Definition einbezogen wird. Der Künstler gilt insofern als Künstler, als er „Sprecher" einer auch ästhetisch interessierten Kulturgemeinde ist. Er soll dem ästhetischen Empfinden oder der ästhetischen Sehnsucht der Gemeinschaft Ausdruck geben, soll damit befreien und (ästhetisch) erbauen, — womit, in Anbetracht des geistigen Einschlages, zugleich mehr oder weniger deutlich auch eine moralische Erbauung gemeint ist (namentlich wenn man bedenkt, daß die Gemeinschaft ja nicht nur von ihrer tatsächlich kultu-

Digitized by Google

rellen Haltung, sondern mehr noch von ihren kulturellen Idealen lebt.

Zu dieser Modifikation des Kunstbegriffs sagt der Künstler selbst wohl in gewisser Weise und in einem gewissen Maße Ja, — eben sofern er selber soziales Wesen ist und in der Kulturgemeinde lebt. Er sagt wohl auch Nein dazu, sofern die Individualität nie ganz in der Gemeinschaft aufgeht. Aber dieses Ja und dieses Nein sind selber *moralische* Angelegenheit; so spricht der Künstler als (partiell) sozialisiertes und also kulturelles Individuum. — Ganz anders spricht er aber als *Künstler,* genauer: aus seinem *ästhetischen* Interesse heraus. Hier widerstrebt er notwendig dem neuen Kunstbegriff, d. h. er widerstrebt der *Potenzierung* des Eindringens der Kultur in die Kunst und in die Einschätzung der künstlerischen Tätigkeit. Er widerstrebt dem „Primat des Publikums" in Sachen der Kunst. Nicht aus individualistischer Rechthaberei oder aus Unsozialität (obschon er freilich „auch als Mensch" immer Mühe haben wird, sich sozial einzufügen), sondern aus ästhetisch-künstlerischem Interesse. Er kann nicht zugeben, daß der *Wert* des künstlerischen Schaffens nach anderen Kriterien beurteilt werde als nach denen, die in ihm selbst liegen: nach dem Können und nach der Reinheit des ästhetischen Empfindens. Für ihn ist es *primär* irrelevant, ob dem herrschenden Geschmack der Kulturgemeinde oder ihrem Symbolverständnis entsprochen werde oder nicht. Er kann sich (als soziales Wesen) freuen, wenn dies der Fall ist, und er wird auch, willkürlich oder unwillkürlich, kraft seiner kulturellen Verbundenheit dazu beitragen. Aber als ästhetisch interessierter Künstler muß er prinzipiell den *Anspruch* an die Kunst ablehnen, der im neuen Begriff erhoben wird. — Wir begnügen uns damit, auf diesen Tatbestand hinzuweisen, als auf eine Manifestation jener Spannung, welche durch den kulturellen Einschlag aller Kunst gegeben ist und welche in der angedeuteten Potenzierung nur besonders deutlich wird.

In die Sphäre des potenziert kulturellen Kunstbegriffes gehört auch der Begriff des *Stils* im historischen Sinne dieses Wortes. In diesem Sinne bedeutet Stil die für eine *Kulturgemeinschaft* signifikative, von ihr „akzeptierte" Kunst, sowohl nach dem darin zum Ausdruck kommenden Geschmack, mit allen seinen moralisch-weltanschaulichen Einschlüssen, als auch nach der „Vorliebe" für gewisse Arten der Sym-

Digitized by Google

bolisierung. Dieser Kunststil ist nichts anderes als die ästhetisch relevante Seite des „Lebensstils" überhaupt. In ihm erscheint der „Kulturzustand" durch die repräsentative Kunst ästhetisch ausgedrückt, — wobei aber, wie schon bemerkt, zum Kulturzustand nicht nur seine Tatsächlichkeit, sondern auch die in ihm eingeschlossene „Idealität", die moralische Sehnsucht gehört, — überhaupt das, was an anderm Ort die *Einstellung* zum Leben genannt wurde. — Infolgedessen besteht die oben angedeutete Spannung prinzipiell gerade auch zwischen diesem Gemeinschafts-Stil und dem persönlichen „Stil" jedes Künstlers, welcher äußerlich und mehr oder weniger auch innerlich der Gemeinschaft zugehört. Er kann den Stil „mitmachen", und er wird sich dabei um so weniger verleugnen müssen, je mehr er selbst soziales Wesen ist und je mehr sein Geschmack und seine Symbolvorliebe mit der herrschenden Richtung einig geht, — so daß dann jene prinzipielle Spannung nicht akut wird. Sie ist trotzdem da. Denn der Gemeinschaftsstil ist wesentlich durch die Kulturlage bestimmt, dokumentiert also insofern den Primat des Publikums und repräsentiert zugleich stärker, als dies *künstlerisch* notwendig ist, das *moralische* Leben. So muß der Künstler grundsätzlich in Auseinandersetzung mit ihm stehen. Und es wird auf das Verhältnis beider Faktoren zueinander ankommen, was aus dieser Auseinandersetzung wird, — auf das Energieverhältnis wie auf das Verhältnis im Geschmack. Vielleicht treten Künstler auf, die — nicht so sehr durch die Kraft ihrer *moralischen* Besonderheit, als vielmehr durch die Stärke und Reinheit ihres Künstlertums — imstande sind, den Strom des Einflusses umzukehren, den Primat des Publikums zu brechen und so einen „neuen Stil" zu schaffen, d. h. ihren persönlichen Stil dem Gemeinschaftsstil aufzuprägen und diesen umzuwandeln. Immerhin wird zu einem einigermaßen deutlichen Gelingen dieser Umwandlung nötig sein, daß zugleich ein entsprechender neuer „Lebensstil" (Kulturlage) im Anzuge sei, und die stilschaffende Kunst wäre dann zugleich so etwas wie eine „Verkündigung" eben dieses neuen Lebensstils. An der Grenze zweier Kulturperioden gehen immer (wie in den Perioden selbst) viele künstlerische Leistungen und Bestrebungen unter, nicht allein wegen relativer künstlerischer Schwäche, sondern wesentlich wegen der „Ungunst der Verhältnisse". Künstlerisch durchdringen kann nur, was durch den Lebensstil unter-

Digitized by Google

stützt wird. Noch einmal ein starkes Zeichen für die kulturelle Verhaftung der Kunst überhaupt.

Aber die Kultur wird noch in anderer Weise, als es bisher zu zeigen gesucht wurde, für die Kunst bestimmend. Kunst lebt nicht nur aus der *positiven* Berührung des genuin ästhetischen Verhaltens mit dem kulturell-moralischen Leben, sondern sie empfängt nicht zu unterschätzende Impulse gerade aus dem *Druck,* den alles Kulturleben auf die ästhetische Haltung oder den ästhetisch bestimmten *Charakter* ausübt. Wir haben diesen Druck des moralischen Lebens bereits in einer Form kennen gelernt: eine der Wurzeln ästhetisch bestimmten Handelns, indirekt dann auch der Kunst, ist die Sehnsucht nach „ästhetischem" Leben, geweckt und genährt durch die Verhaftung des Individuums selbst in seiner eigenen Zweckhaftigkeit (Moralität). Nun besteht aber kein Zweifel darüber, daß Kultur, und zwar um so mehr, je mehr sie eben als Kultur *ist,* für die *moralische* Seite des Lebens ihrer Angehörigen eine Stärkung bedeutet. Die Zugehörigkeit zu einer Kulturgemeinschaft wirkt „kultivierend" auf ihre Mitglieder, welche, kraft ihrer eigenen Moralität und Sozialität, sich diesem Einfluß nie entziehen können. Sofern nun ein Glied solcher Gemeinschaft andererseits auch ästhetisch interessiert ist, bedeutet jene Verstärkung seines moralischen Lebens, bedeutet also der Einfluß der Kultur für es einen zunehmenden Druck auf sein ästhetisches Leben, und es kann nicht ausbleiben, daß mindestens periodisch die Ästhetizität in jener Form der Sehnsucht und wohl auch in entsprechenden Handlungen auf diesen Druck reagiert.

Dies alles gilt noch abgesehen von der besondern Situation des Künstlers. Je mehr das „festliche Leben" durch Kultur eingeschränkt und zurückgedrängt wird, desto mehr sieht sich das ästhetische Interesse in seiner direkten Auswirkung gehindert, und sofern es trotzdem lebendig bleibt, erhält es jenen Charakter der Sehnsucht, welche gelegentlich eruptionsartig auch in Taten (die dann prinzipiell kulturwidrig sind) sich Befriedigung zu schaffen sucht. Gerade diese Situation des ästhetisch interessierten Kulturmenschen wird nun aber wichtig für die *Kunst.* Und zwar in zwiefacher Weise, je nachdem jener Kulturmensch schaffender Künstler oder Publikum ist.

Für den Künstler bedeutet der kulturelle Druck einfach eine Verstärkung jener einen möglichen Wurzel seiner Kunst,

Digitized by Google

nämlich eben der ästhetischen Sehnsucht. Wir sehen daher, daß *dieser* Antrieb und die damit gegebene Art des künstlerischen Schaffens um so deutlicher das Bild der Kunst beherrscht, je ausgesprochener *kulturell* ihre Umgebung ist. Die Kunst reagiert, im ganzen gesehen, auf den Druck der Kultur dadurch, daß sie weniger naiv, also problematischer und zugleich in diesem Sinne expressiver wird. Das soll nicht heißen, daß jeder einzelne Künstler in gleichem Maße und in gleicher Weise jene Bewegung der Kunst mitmache. Es wird immer künstlerische Naturen von mehr impressiver Art, und es wird immer verhältnismäßig „naive", d. h. aus ursprünglicher, ungebrochener und uneingezwängter Ästhetizität schaffende Künstler geben, — Künstler, die diese Art ihrer Bestimmtheit in allem Druck der Kultur zu bewahren vermögen, wenigstens relativ. Aber das *Gesamtbild* der Kunst wird sich mit zunehmender Kultivierung (die ja zugleich Technisierung des Lebens ist) in der angedeuteten Weise verändern. So daß z. B. der naive (der *wirklich* naive, nicht der gerade aus verlorener Naivität und aus Sehnsucht naiv sein *wollende)* Künstler mit fortschreitender Kultivation des Lebens immer mehr als ein „Wunder" wirkt.

Die ganze „kulturelle Infektion" der Kunst bedeutet nichts anderes als ihre mit steigender Kultivierung zunehmende Entfernung vom „festlichen Leben", als von derjenigen Äußerung des ästhetischen Sinnes, die zwar als solche noch nicht Kunst, aber doch die (vorkulturelle) Grundlage aller möglichen Kunst ist. Je ausgesprochener sie sich vom Charakter des festlichen Lebens entfernt, desto mehr wird sie „Kunst" in ihrem spezifischen, kulturverhafteten Sinne, Kunst als Kulturfaktor. Sie tritt selber in die sich entfaltende Problematik des Lebens ein, welche den Charakter der Kultur ausmacht. Um so schärfer hebt sie sich aber zugleich vom „Leben" (d. h. vom technisch-kulturellen Alltagsleben) ab, und das ist kein Widerspruch zu jener fortschreitenden Beeinflussung durch die Kultur. Denn diese Beeinflussung ist, als Druck, insofern negativer Art, als sie die Kunst in Abwehrstellung drängt, gerade weil sie das *ästhetische* Leben einzuengen geeignet ist. Das ästhetische Leben *flüchtet* sich gewissermaßen in die Kunst, was es in „kulturloser" Umgebung nicht nötig hätte. Beinahe kann man sagen, die Kunst repräsentiere nun, innerhalb der Kultur, den komprimierten Rest festlichen Lebens, allerdings eben in einer

Digitized by Google

selbst kulturbedingten und in gewissem Sinne kultivierten Form, und zugleich in der Modifikation der Sehnsucht. Kunst „entsteht" in der Berührung mit der Kultur, aber unter dem Druck der Kultur fällt sie zugleich aus dem „Gesamtleben" heraus. Darin drückt sich nur wieder ihre zwischen ästhetischem und moralischem Leben gespannte Lage aus.

Zum selben Ergebnis führt die Betrachtung, wenn sie auf die Mitwirkung des „Publikums" achtet. Auch das Publikum hat ja sein ästhetisches Leben, und es unterscheidet sich von der Künstlerschaft vielleicht nicht so sehr durch geringere Ästhetizität als vielmehr durch den (relativen) Mangel des *Könnens,* d. h. der Fähigkeit, dem ästhetischen Empfinden adäquat gestaltenden oder darstellenden Ausdruck zu geben. Gerade deshalb *braucht* es die Kunst, sofern einmal, in einer Welt der Kultur, das festliche Leben (das keines Könnens bedürfte) eingeschränkt und mehr und mehr verunmöglicht ist. Auch vom Bedürfnis des Publikums aus ist also (in der Kultur) Kunst der notwendige „Ersatz" für das festliche Leben. Und je mehr, mit zunehmender Kultivierung, das ganze ästhetische Leben und mit ihm auch die Kunst (sofern sie selber solches Leben repräsentiert) unter den *Druck* der Kultur gerät, um so mehr wird auch im Publikum das ästhetische „Bedürfnis" in die Form der Sehnsucht gedrängt. Es verlangt nach Kunst, welche, schon selber stark aus der Sehnsucht genährt, für die Andern das Mittel der Befriedigung werden soll. So treibt auch von dieser Seite der kulturelle Druck die Kunst als Sonderinstitution des kulturellen Lebens hervor.

Auch hier aber geht damit eine Abtrennung der Kunst vom „Leben" Hand in Hand: das Publikum lebt sein kulturelles Leben und reserviert sich die Kunst für „freie Augenblicke". Auch damit dokumentiert sich, hier von der Seite der Empfangenden, die Zwischenstellung der Kunst zwischen rein ästhetischem und kulturellem Leben: sie ist selber partiell kultiviert, ist Faktor des Kulturlebens, und steht doch, eben nach ihrem ästhetischen Gehalt, in prinzipiellem Gegensatz zur Kultur und steht in gewissem Sinn beiseite, *wird* für die „Pausen" des Kulturlebens beiseite gestellt. Man könnte, vom Publikum her gesehen, beinahe sagen, Kunst konserviere nicht nur den (nie entbehrlichen) Rest festlicher Daseinsfreude, sondern sie *ermögliche,* kraft ihres eigenen kulturellen Einschlags, dem im ganzen kulturell ein-

Digitized by Google

gestellten Publikum zugleich ein sozusagen *kultiviertes* „festliches Leben", — womit wieder der Kompromiß bezeichnet wäre. Nichts dokumentiert in der Tat diese Sachlage besser als die bekannte Tatsache, daß das Publikum selbst dort, wo es sich in den „Pausen" der Kunst zuwendet, von ihr nicht *allein* die Befriedigung ästhetischen Interesses und ästhetischer Sehnsucht wünscht, sondern zugleich eine „Befriedigung" oder Förderung seines Kulturinteresses, sei es in Gestalt der Erbauung oder der Erschütterung oder Reinigung, oder der Rührung oder der Erregung (bis zur Aufregung) oder gar der „Bildung" oder der Erholung, — welches lauter *moralische* Begriffe sind.

3. Das Werk.

Zwischen Künstler und Publikum steht das Werk, als Ort der Verständigung und des Mißverständnisses zugleich. Die Bedeutung des Werkes ist komplex und verschiedenartig, weil das Verhältnis zwischen Künstler und Publikum nicht eindeutig und nicht feststehend ist. Es gibt Künstler und Künstler, und es gibt im Publikum ganz verschiedenartige Empfänger. Dazu ist jedes Werk zugleich ein ästhetisches und ein kulturelles Gebilde, es nährt sich aus ästhetischem und moralischem Leben und stößt im Empfänger wieder auf die mannigfaltigsten Verschlingungen beider.

Es ist im Zusammenhang einer allgemeinen Ästhetik nicht möglich, auf alle Kombinationen einzugehen, welche sich daraus ergeben können. Soll aber das Wesentliche der Situation erkannt werden, so muß man jedenfalls davon ausgehen, daß der ausschlaggebende, sozusagen essentielle Unterschied zwischen Künstler und Empfänger nicht so sehr in verschiedener Reinheit oder Stärke der Ästhetizität, also nicht in größerer oder geringerer Beteiligung des moralischen Lebens, auch nicht in einer Verschiedenheit des Geschmacks noch in Differenzen der Symbolwahl besteht — obwohl alle diese Unterschiede vorhanden sein können — sondern vielmehr darin, daß der Künstler das Werk *schafft,* weil er es *kann,* während der Empfänger auf den Empfang angewiesen ist, weil ihm zum ästhetischen Schaffen die Fähigkeit fehlt. Wohl kann man sagen, daß *im ganzen genommen* das Künstlertum mehr das ästhetische, das Publikum mehr das kulturell-moralische Interesse repräsentiert, so daß in der ästhe-

Digitized by Google

tischen Empfindsamkeit, generell gesehen, ein entsprechender Unterschied zwischen den beiden Lagern besteht. Allein im einzelnen gibt es sicher Künstler, die manchen Nichtkünstlern an Reinheit und Stärke des ästhetischen Empfindens unterlegen sind, und nicht jeder Nichtkünstler ist *deshalb* Nichtkünstler, weil es ihm an den *ästhetischen* Voraussetzungen zum Künstlertum fehlte. Mag auch die Reinheit des ästhetischen Sinnes ihren begünstigenden Einfluß für das Zustandekommen künstlerischen Schaffens sicher besitzen, so ist doch diejenige Begabung, die ein solches Schaffen erst eigentlich ermöglicht, nicht jene Ästhetizität als solche, sondern das potentielle Können.

Weil aber der essentielle Unterschied zwischen Künstler und Nichtkünstler im Grade dieses Könnens liegt, ist er nicht absolut. Wenn man die Menschen in Künstler und Nichtkünstler einteilt, so entspricht diese Einteilung weniger der tatsächlichen Gegebenheit als vielmehr sozusagen einem professionellen Anspruch von der einen, einem Verzicht von der andern Seite. Zum Künstler (im Sinne der kategorialen Trennung vom Nichtkünstler) *ernennt* sich jemand, der den Anspruch erhebt, zum „Berufe" des Künstlers bestimmt und legitimiert zu sein, und das Publikum erkennt diese Ernennung an, sofern es an jene Legitimation glaubt und seinerseits sie sich selber *nicht* vindiziert. Es wirkt dabei in der Regel allerlei mit, was mit sachlicher Bestimmung oder Legitimation nichts zu tun hat. Z. B. genügt in einer gewissen Umgebung der bloße Anspruch und das entsprechende Auftreten dessen, der sich zum Künstler ernennen will, um suggestiv im Publikum die Zustimmung zu erzeugen. Vielleicht ist es gerade das ästhetische Heimweh in diesem Publikum, was es geneigt macht, an ästhetische (künstlerische) Sendungen zu glauben, obschon in der Tat der angeblich Gesandte nicht mehr von wirklichem Berufe in sich hat als sehr viele unter dem „bescheideneren Publikum". Kurz, die *scharfe* Trennung zwischen Künstler und Nichtkünstler ist nicht sachlich begründet, sondern konventionell und gewissermaßen professionell.

Immerhin gibt es verhältnismäßig starkes und verhältnismäßig schwaches Gestaltungsvermögen, und dieser Unterschied ist durch Übung und „Lernen" allein nicht auszugleichen, sondern höchstens zu mildern. Aber es ist nun selbstverständlich zwischen Künstlertum und Könnertum

Digitized by Google

noch zu unterscheiden. Können, Fähigkeit adäquater Ausführung einer Absicht, ist erst dann *künstlerische* Begabung, wenn die Absicht ästhetisch bestimmt ist, genauer: wenn das Können die Durchführung gerade *ästhetischer* Absichten betrifft. Oder, da alle ästhetische Absicht nur in ästhetisch bedeutungsvollen Symbolen sich realisieren kann: das Können, das den *Künstler* ausmacht, ist Fähigkeit zur *Symbol*gestaltung. Dadurch hebt es sich vom realitätsgestaltenden Können ab. Also ist Voraussetzung des Künstlertums, daß überhaupt Symbolgestaltung *gewollt* wird, daß m. a. W. „ästhetische Absichten" bestehen oder dominieren, im Gegensatz zur moralischen Absichtlichkeit. Das (symbolgestaltende) Können träte gar nicht in die Erscheinung, wenn nicht ein entsprechendes Wollen, eine ästhetisch bestimmte Motivation oder Zielbildung vorhanden wäre. So ist für den Künstler Voraussetzung eine gewisse (in der Anlage vorgebildete) Abwendung von moralischen und eine Zuwendung zu ästhetischen Zielen, eine gewisse Fremdheit gegenüber dem kulturellen Leben. Je mehr einer sich in diesem „alltäglichen" Leben zu Hause fühlt, desto weniger eignet er sich, ceteris paribus, zum Künstler, — desto mehr gehört er zum „Publikum". Der berufene Künstler lebt nicht in der Welt der Realitäten (seinen Zielen und also seiner Phantasie nach), sondern in der Welt der Symbole.

Innerhalb des ästhetischen *Wollens* macht es einen Unterschied aus, ob dieses Wollen mehr aus der einen oder der andern der früher gezeigten Wurzeln des ästhetischen Handelns stamme. Je mehr jemand der Anregung durch das (ästhetisch mehr oder weniger befriedigende) Objekt bedarf, damit in ihm künstlerisches Wollen entstehe, desto geringer ist, im Ganzen gesehen, sein künstlerischer Wille. Es ist umgekehrt ein Zeichen der Stärke dieses Willens, wenn entweder aus ästhetischer Sehnsucht oder aus naiver ästhetischer Erregung, auf dem Weg über die Gebärde, Gestaltungsabsichten entstehen, ohne daß dabei objektive Anregungen eine wesentliche Rolle spielten. Doch geht dieser Unterschied zuletzt einfach auf eine graduelle Verschiedenheit der Ästhetizität zurück.

Zusammengefaßt reduzieren sich die sachlichen Merkmale des Künstlertums auf diese zwei: Ästhetisch bestimmter (künstlerischer) *Wille,* und entsprechendes *Können.* Damit ist zugleich das Verhältnis zwischen künstlerischem

Digitized by Google

Talent und Genie bezeichnet: jenes ist die „äußere" (technische), dieses die „innere" Voraussetzung des Künstlertums. Beide sind voneinander mehr oder weniger unabhängig; denn es ist nicht gesagt, daß irgend einem künstlerischen Wollen die Fähigkeit adäquater Durchführung beigesellt sei, und bedeutendes Wollen, obschon es nicht ohne Einfluß auf das Maß des Könnens bleiben wird, garantiert dieses Können doch ebensowenig, wie bedeutendes Können ein sicheres Anzeichen großen und reinen künstlerischen Willens ist.

Wie dem künstlerischen Talent im moralischen Leben die technisch-reale Arbeits- oder Bearbeitungsfähigkeit entspricht, so hat auch die künstlerische *Genialität* ihre Parallele auf dem moralischen Gebiet. Die *moralische* Genialität bedeutet allerdings nicht schlechthin die Kraft des zweckhaft bestimmten Willens, sondern diejenige Willenskraft, welche maximal *geistig* bestimmt wäre. Moralische Genialität ist *sittliche* Willenskraft, also der Wille, welcher nichts als geistige (nicht am Subjekt orientierte) Werte will; geistige Reinheit gehört zur moralischen Genialität. Also geht die künstlerische Genialität der moralischen nicht einfach parallel. Aber gemeinsam ist beiden doch einerseits die Kraft (des Willens überhaupt) und andererseits die „Reinheit", dort die *geistig*-moralische, hier die ästhetische.

Weder Talent noch Genialität sind absolute Größen, und daher gibt es nach keiner dieser beiden Begabungen eine scharfe Trennung zwischen Künstler und Nichtkünstler. Für das Talent ist darüber nichts mehr zu sagen. Aber auch die (künstlerische) Genialität, als ästhetisch bestimmter Gestaltungswille, ist „quantifizierbar", sowohl nach der Seite der Reinheit wie nach derjenigen der Kraft. Wo wir allerdings von Genie oder Genialität im *emphatischen* Sinne sprechen, da meinen wir einen Grad der Reinheit und Kraft, der so hoch steht, daß sich der also Begabte als berufener Künstler sozusagen absolut vom Unberufenen einerseits und von dem (wesentlich moralisch bestimmten) Nichtkünstler andererseits unterscheidet. Dieser emphatische Sinn wird mit dem Ausdruck in der Regel verbunden. Der in dieser Bedeutung des Wortes geniale Künstler ist derjenige, der in maximaler Reinheit *ästhetisch* empfindet und in maximaler Kraft ästhetisch *will*. Ihm ist die große ästhetische *Schau* gegeben, die zugleich Sache reiner ästhetischer Bestimmtheit und starken Willens ist. Er hat die große

Digitized by Google

(künstlerische) „Phantasie", die nichts anderes ist als die starke ästhetische Absicht, die im „Zielbilde" sich vorläufig aktiviert. Ihm eignet die geniale Konzeption, die wiederum bedeutet, daß er aus reinem und starkem Willen Gestaltungsmöglichkeiten produziert, welche, wenn adäquates Talent hinzukommt, zu Werken werden. Die Konzeption ist nicht ein Empfangen, sondern ein Produzieren, auch wenn sie dem Künstler selber wie ein „Einfall", ein Geschenktwerden, erscheint und vielleicht erscheinen muß, weil er doch, gerade wegen seines Künstlertums, nicht in der Lage ist, sich (beurteilende und also moralisch bestimmte) Rechenschaft über sich und den Vorgang zu geben. In einem andern Sinn allerdings ist auch alle Produktion ein „Geschenk": geschenkt ist alle Begabung, als Fähigkeit zu jener innern Arbeit, deren Ergebnis die „Konzeption" ist; Genialität kann man nicht machen, sie muß gegeben sein.

Und nun das *Werk*. Voraussetzung des Kunstwerks ist der Künstler, der um so mehr Künstler ist, je genialer er ist und je mehr er kann. Im gleichen Maße und aus dem gleichen Grunde ist das Werk mehr oder weniger Kunstwerk. Es finden sich daher alle Übergänge zwischen dem (reinen) Kunstwerk und dem moralisch-technischen Werk. Wenn wir im folgenden einfach von Kunstwerk reden, so soll damit immer ein Werk gemeint sein, das *ausgesprochen* Kunstwerk ist, — oder ein Werk *sofern* es Kunstwerk ist. Eigentlich gelten daher alle Betrachtungen dem *idealen* Kunstwerk.

Nicht ist für das Kunstwerk relevant, ob es als solches anerkannt werde oder nicht. Wie weit es Kunstwerk sei, das läßt sich nur vom Künstler aus und nicht ohne weiteres vom Publikum her beurteilen. Genau so, wie auch eine moralische Leistung nur von ihrem Subjekt aus nach ihrer Bedeutung bestimmt werden kann. Gewiß hat, wie wir sehen, das Publikum durch seinen Geschmack und seine Art des Symbolverständnisses Einfluß auf das Werk, aber eben nur, sofern es Einfluß auf den Künstler hat. Ebenso bestimmt sich der Wert des Werkes in einem gewissen Sinne vom Publikum her, sofern er, als Kulturwert, abhängig ist von der Stellungnahme der Empfänger; aber es hängt nicht vom Kulturwert ab, ob ein Werk Kunstwerk sei oder nicht. Es tut dem Kunstwerk als solchem keinen Abbruch, wenn es einen andern Geschmack vertritt als den des Publikums. Es tut ihm auch keinen Eintrag, wenn seine Symbolik un-

Digitized by Google

verstanden bleibt. Zusammengefaßt: ein Werk kann auch dann Kunstwerk sein, wenn es nicht als solches eingeschätzt wird; umgekehrt braucht es kein Kunstwerk zu sein, wenn es irgend einem Publikum „gefällt". Der Charakter des Kunstwerks beruht allein im künstlerischen Willen, der es konzipiert, und im Können, das es geschaffen hat. Es ist nur dann kein Kunstwerk, wenn es nicht aus *künstlerischem* Willen stammt oder wenn es nicht gekonnt ist.

Wohl kann, auf dem Wege psychologischen Verstehens, der selber ästhetisch begabte Empfänger vielleicht konstatieren, wie weit es aus künstlerischem Willen stamme, und kann er vielleicht auf Grund dieses einfühlenden Verständnisses auch beurteilen, ob es gekonnt sei oder nicht. So daß also ein Urteil vom Empfänger aus möglich ist (worauf die Möglichkeit echter Kunstkritik beruht). Aber wenn so geurteilt wird, so erfolgt das Urteil eben nicht vom Standpunkt des Publikums aus, sondern vom Künstler her, mit dem sich der Urteilende verstehend „identifiziert". Diese Einstellung auf den Künstler ist nur möglich, wenn der Urteilende seinen eigenen Geschmack und seine eigene Symbolvorliebe gewissermaßen aufzugeben imstande ist, um sich in den Willen und die Symbolik des Künstlers zu versetzen. Gelingt dies nicht, so stört die Eigenart des Kritikers notwendig das Verstehen des künstlerischen Willens und auch das Urteil über das Können. Um zu wissen, was der Künstler gewollt hat, muß man von dem abstrahieren können, was man selbst wollte, wenn man Künstler wäre; und um über das Können sachlich zu urteilen, muß man zuvor sachlich darüber im klaren sein, was der Künstler gewollt hat. Oft genug macht man dem Werke den Vorwurf, daß es nicht gekonnt sei, wenn weiter nichts vorliegt als ein Mißverständnis des künstlerischen Willens. Oder man bezweifelt die Reinheit dieses Willens einfach deshalb, weil man einen andern Geschmack hat. Anstatt zu sagen: das gefällt mir nicht, oder: das verstehe ich nicht, bestreitet man den Charakter des Kunstwerkes. Natürlich findet auch umgekehrt Zubilligung dieses Charakters statt, dort, wo das Werk gefällt, dem eigenen Geschmack oder der eigenen Vorstellung vom Können entspricht, ohne daß es doch wahrhaft gekonnt oder wahrhaft künstlerisch gewollt wäre.

Das Werk will *darum* vom Künstler aus gewürdigt sein, weil es untrennbar zu ihm gehört. So wenig es ein

Digitized by Google

Kunstwerk gibt ohne Künstler, so wenig gibt es einen Künstler ohne Kunstwerk. Nur dasjenige Werk ist Kunstwerk, das von einem Künstler geschaffen ist, und nur der ist Künstler, der zum Kunstwerk fähig ist. Zu dieser Fähigkeit gehört künstlerischer Wille und Können. Sofern sie vorhanden sind, *entsteht* das Kunstwerk. Es mag mehr oder weniger gekonnt, und der Wille mag mehr oder weniger rein künstlerisch sein: das Werk ist genau so sehr Kunstwerk, als der Wille rein und das Können vollkommen ist. Daher gehört zum Kunstwerk auch, daß es tatsächlich *geschaffen* sei. Ein nur gewolltes oder geplantes Werk könnte zwar von künstlerischem Willen zeugen, es bezeugte aber nicht Künstlerschaft. Zum Künstler gehört daher, genau genommen, nicht nur die Werk-Fähigkeit, sondern das Werk selbst, — inbegriffen die ganze Arbeitsleistung, die es erfordert; denn erst in dieser Leistung erweist sich das Können.

Jedes Kunstwerk repräsentiert einen gewissen Geschmack, und nach dem, was schon gesagt ist (vgl. Reinheit des künstlerischen Willens) ist es um so mehr Kunstwerk, je reiner (ästhetisch reiner) der Geschmack ist. Aber es gehört nicht notwendig zum Kunstwerk, daß sein Geschmack „gut" sei, in jenem qualitativen Sinne, der vom Kriterium der Geistigkeit ausgeht. Die Reinheit der Ästhetizität ist unabhängig von der geistigen Qualität des Geschmacks. Und ein Kunstwerk ist nie darum Kunstwerk, weil es einen in diesem Sinne guten Geschmack verrät. Man kann einen guten Geschmack haben ohne Künstler zu sein, und man kann Künstler sein, ohne einen guten Geschmack zu haben. Von einem (geistig interessierten) Publikum aus mag wohl einem Werk der Kunstcharakter abgesprochen werden, weil es keinen guten Geschmack verrät; aber dieses Urteil geht daneben, weil es die Kulturbedeutung, aber nicht die *künstlerische* Qualität betrifft.

Wenn die Kriterien des Kunstwerks der darin sich auswirkende künstlerische Wille und das Können sind, so ist damit zugleich gesagt, daß zum Kunstwerk die *Echtheit* gehört. Darunter ist zu verstehen, daß es nicht „gemacht" sein darf, sondern aus künstlerischer Notwendigkeit entsprungen sein soll. Diese Echtheit ist im künstlerischen Willen inbegriffen. Wo er ist, da *entsteht* das Werk als Kunstwerk. Wo er nicht wäre, da könnte zwar ein Werk

Digitized by Google

geschaffen werden, das sich als Kunstwerk ausgäbe und vielleicht auch dafür gehalten würde; aber es wäre kein echtes Kunstwerk, sondern ein Machwerk, weil es aus *moralischem* Wollen geschaffen und als Kunstwerk nur dekretiert wäre. Eben darum gehört zum Kunstwerk ferner, daß es „persönlich" sei. Damit ist nicht irgendwelche „Unsachlichkeit" gemeint, im Gegenteil: ein Kunstwerk ist um so sachlicher, je echter es ist, und es ist um so echter, je persönlicher es ist. „Persönlich" bedeutet hier einfach den Ursprung aus wirklichem, lebendigem, künstlerischem Interesse. Auch das unechte Werk ist natürlich in einem gewissen Sinne persönlich. Aber es entstammt nicht der *künstlerischen* Persönlichkeit und ist darum künstlerisch unpersönlich, als *Kunstwerk* nicht persönlicher Notwendigkeit entsprungen.

Ein Künstler ist um so mehr Künstler, je mehr in seinem Werke sich die ganze Persönlichkeit auf das künstlerische Ziel konzentriert und dem künstlerischen Willen einordnet. In das Werk geht darum, je mehr es Kunstwerk ist, um so mehr die gesamte Interessenwelt des Künstlers ein, seine Liebe und sein Haß, sein Egoismus und sein sittliches Streben, seine Ideale und seine Enttäuschungen, seine Hoffnung und seine „Weltanschauung". So ist gerade das ausgesprochene Kunstwerk, nicht trotzdem, sondern weil es aus *künstlerischem* Willen stammt, zugleich Ausdruck der ganzen Persönlichkeit, die sich in jenen Willen ergießt. Es ist im eminenten Sinne persönlich, Dokument der Persönlichkeit. Und diese Persönlichkeit betrifft nicht nur die Konzeption, sondern auch die Art der Ausführung, die Technik. So sehr Können etwas anderes ist als Wollen, so wirkt doch der künstlerische Wille in die Ausführung hinein, nicht nur quantitativ im Sinne der „Unterstützung" des Könnens, sondern auch qualitativ als spezifische Direktion für die Gestaltungsweise, für den Angriff auf das „Material" und für die Art seiner Bearbeitung.

Wenn nun aber das Werk die ganze Persönlichkeit, auch die *moralischen* Anliegen des Künstlers „enthält", so ist es doch nur darum Kunstwerk, weil es das *ästhetische,* nicht weil es das moralische Interesse zum Ausdruck bringen will oder tatsächlich zum Ausdruck bringt. Es wäre darum grundsätzlich gefehlt, das Kunstwerk (sofern es sich nicht um ein moralisches, sondern eben um ein Kunsturteil han-

Digitized by Google

deln soll) nach jenen sich mit offenbarenden moralischen Qualitäten zu beurteilen; nicht sie, sondern der künstlerische Wille und das Können machen das Werk zum Kunstwerk und stehen darum im Kunsturteil zur Diskussion. Wenn man ein Kunstwerk groß oder bedeutend nennt, weil es eine große oder bedeutende *moralische* Persönlichkeit oder Gesinnung verrät, so mag man das tun, — aber man muß sich bewußt bleiben, daß man damit nicht das *Kunstwerk* als solches, noch den Künstler als Künstler beurteilt, sondern den moralischen Charakter des Menschen ganz abgesehen von seiner Künstlereigenschaft. Auch der Künstler selber bietet wohl zur Verwechslung oder Vermischung dieser ganz verschiedenen Urteile gelegentlich die Hand, nämlich dann, wenn es ihm darum zu tun ist, durch das Mittel der künstlerischen Darstellung seine *moralischen* Absichten oder Gesinnungen sich auswirken zu lassen. Man muß begreifen, daß er um so weniger Künstler ist, je mehr er dies tut. Das Werk wird um so weniger Kunstwerk, es wird um so mehr „literarisch". Es wird künstlerisch unecht. Denn zu jener Auswirkung wäre kein Kunstwerk nötig; sie geschähe vielmehr sachgemäß im „realen Werk", d. h. in der moralisch bestimmten Tat. Es ist künstlerisch verfehlt, wenn statt der realen Leistung (wozu eventuell auch die Mitteilung oder Verkündigung gehört) ein sogenanntes Kunstwerk gegeben wird, wenn also dem Kunstwerke die Rolle des Trägers moralischer Wirkung oder Auswirkung zugeteilt wird. Darin offenbart sich ein Mangel an *künstlerischem* Willen. Das Werk, welches in den Dienst moralischer Interessen oder Ziele gestellt wird, ist dadurch als Kunstwerk verdorben, möchten auch jene Ziele noch so vortrefflich sein. Sache des *Künstlers* ist es, zu „bilden", nicht zu „reden" noch die Welt zu verbessern. Und Sache des Kunstwerks ist es, ein Gebilde künstlerischen, nicht moralischen Willens zu sein.

Etwas ganz anderes als künstlerische Unechtheit ist es, wie wir sahen, wenn in die Durchführung der *künstlerischen* Absicht (welche stets auf Schönheit zielt) auch die moralische Persönlichkeit hineingerissen wird. Dies letztere ist ja hier nicht gewollt, sondern es erfolgt notwendig und unwillkürlich, weil der Künstler als „ganzer Mensch" bei seiner künstlerischen Sache ist. — Ebenfalls etwas anderes als künstlerische Unechtheit liegt nun aber auch dort vor, wo das „moralische Ich" des Künstlers zum Inhalt der künst-

Digitized by Google

lerischen Darstellung, also zu dem im künstlerischen Symbol gemeinten Realen wird. Wir kommen noch auf die Begriffe des Stoffes und des Inhalts zurück. Hier nur soviel: Einen „stofflichen Inhalt" braucht jedes Kunstwerk, weil sich Schönheit nur als Symbol (einer Realität) „darstellen" läßt. Schönheit als solche hat keine Gestalt und ist daher nicht darstellbar. Man kann sie nur „andeuten" an einem realen Gegenstand, — der freilich eben aus der Sphäre der Realität gehoben und so *geeignet* wird, Schönheit zu repräsentieren. Dieser unvermeidliche Inhalt kann prinzipiell jeder Art von Realität entnommen werden, der „äußern" wie der „innern". Je mehr nun aber der Künstler Künstler ist, d. h. je mehr er von ästhetischem (und nicht moralischem) Interesse beherrscht ist, desto mehr schafft er, wie wir früher festgestellt haben, nicht nur „reagierend", desto geringer ist die Rolle, welche die „äußern Anregungen" spielen, desto eher ist die Wurzel seiner Kunst entweder das ästhetische Glück (das nie von außen, sondern aus der Stärke der Ästhetizität kommt) oder die ästhetische Sehnsucht als solche. Er wird also um so mehr „aus dem Innern" produzieren, und dies bedeutet, daß der Inhalt seines Werkes um so mehr „er selbst" ist. Natürlich er selbst mit seinem Erleben, *auch* mit seinem Erleben an äußern Realitäten. So wird das Kunstwerk wesentlich zur „Selbst-Darstellung". Es ist nicht der *Zweck* des Werkes, dieses Selbst kundzutun; sein einziger Zweck ist: *Schönheit* „darzustellen". Aber Schönheit wird hier dargestellt durch Erhebung des eigenen Lebens und Erlebens in die ästhetisch-symbolische Sphäre. Freilich kündet so das Kunstwerk von jenem Erleben, aber nicht im Sinne einer Realität, welche mitgeteilt oder zur Auswirkung in der realen Welt gebracht werden soll, sondern lediglich im Sinne des Vehikels für die ästhetisch bedeutsame Darstellung. Darin liegt nichts „literarisches", keine künstlerische Unechtheit. Sie läge nur dann vor, wenn das Selbst nicht Inhalt eines *Kunstwerks*, sondern Inhalt einer moralisch gemeinten Kundgabe unter dem Anschein eines Kunstwerks wäre.

Sicher ist es nicht leicht, einem vorliegenden Werk gegenüber die Echtheit, die Notwendigkeit, kurz den künstlerischen Willen, ja auch das Können festzustellen oder nach dem Maß ihrer Vollkommenheit richtig zu *beurteilen*. Aber nicht um die Möglichkeit oder eventuell die Methode solcher

Digitized by Google

Diagnose handelte es sich hier, sondern um die Herausstellung der Kriterien. Was die Diagnose betrifft, so sollen im Zusammenhang allgemeiner Ästhetik keine Anweisungen gegeben werden. Aber es ist auf das aufmerksam zu machen, worauf sicher zu achten ist, soll überhaupt ein sinnvolles Urteil zustandekommen können: auf die konstitutiven Merkmale des Kunstwerks, welche in Betracht kommen, wenn über die künstlerische Bedeutung geurteilt werden soll. Es ist hier wiederum nötig, auf das künstlerische *Schaffen* zurückzugehen; denn das Werk ist als *Kunstwerk* nicht „an sich" und nicht aus dem Gesichtspunkt des Empfängers, sondern allein vom Künstler her zu begreifen.

Alles künstlerische Schaffen ist „gestaltende Darstellung", sei das „Motiv" mehr die naive Beglücktheit des in der Welt der Schönheit (kraft seiner eigenen Ästhetizität) lebenden Künstlers, oder mehr die Sehnsucht nach dieser (durch Verhaftung im moralisch-kulturellen Leben) „verlorenen" Welt, oder mehr die Freude am schönen Einzelgegenstand oder endlich mehr der Wunsch, das als unvollkommen schön empfundene Objekt zum vollkommen schönen zu gestalten. *Ziel* des künstlerischen Schaffens ist in jedem Fall das Kunstwerk, und es ist, entsprechend der Tendenz des Schaffens, immer eine „Darstellung", d. h. nicht eine „Realität", nicht ein Gegenstand mit Zweckbedeutung oder Zweckwert (moralischem Wert). Wie das künstlerische Schaffen nicht eine „neue Wirklichkeit" will, im Gegensatz zu allem moralischen Schaffen, so *ist* das Kunstwerk nicht eine neue („bessere") Wirklichkeit, sondern ausschließlich ein *ästhetisch* Bedeutsames, ein (ästhetisches) Symbol. In diesem Begriff liegt, wie wir wissen, zweierlei. Erstens und hauptsächlich ist das Symbol die Repräsentanz der *Schönheit,* und zweitens ist es, sozusagen leider notwendigerweise, ein *Gegenständliches,* also insofern doch der Realität Zugehöriges, weil eben Schönheit nicht „an sich", sondern immer nur „am Gegenstand" erlebt werden kann. So repräsentiert das Symbol immer auch einen Gegenstand, aber es unterscheidet sich dadurch vom Gegenstand schlechthin, daß es nicht als Gegenstand, in seiner Realität, ernst genommen wird; dies ist dadurch dokumentiert, daß es nicht Realitätsschöpfung oder Realitätsgebilde, sondern *Darstellung* sein will. Nur so, durch Entrückung aus der Sphäre der moralisch relevanten Gegenstände, kann es *ästhetisch* bedeutsam,

Digitized by Google

kann es Repräsentanz der Schönheit sein. Es ist dem Wirklichen gegenüber *bloßes* Symbol, der Schönheit gegenüber aber nicht eigentlich Symbol, sondern „Gelegenheit der Erscheinung", gegenständlicher Träger, gegenständliches Offenbarungsmittel, schönheitstransparente Stelle der Realität, — nicht „Schein", sondern Durchsichtiges.

Damit ist *das* konstitutive Merkmal des Kunstwerks bezeichnet. Alle Einzelmerkmale ergeben sich daraus. Das erste und wesentliche ist das der (ästhetischen) *Form*. Sie ist, wie wir wissen, nicht gegenständliche Form irgendwelcher Art (Gestalt, Ganzheit, Proportion usw.). Gegenständliche Form irgendeiner Art kann *jedes* Werk haben, auch das Gebilde moralisch-technischen Schaffens; sie ist also jedenfalls nicht dem Kunstwerk eigentümlich. Und *wenn* ein Kunstwerk sie trägt, so ist sie doch nicht dasjenige, was es zum Kunstwerk macht. Sie ist „stoffliche Form", die nicht als solche Schönheit repräsentiert, sondern einfach eine gewisse Beschaffenheit, welche jenachdem ästhetische Bedeutung besitzt oder auch nicht besitzt. Wohl kann sie dazu beitragen, daß das Werk *gefällt*, ja auch dazu, daß es dem Künstler gefällt. Aber das ist eine Angelegenheit des *moralischen* Ingrediens im Geschmack, der stofflichen Befangenheit, nicht der Ästhetizität. Die Ästhetizität aber ist gerade das dem Kunstwerk wesentliche, das, was es von jedem andern Werk unterscheidet. Diese Ästhetizität drückt sich allein in der *ästhetischen* Form aus, in der Schönheitsbedeutung, welche die gegenständliche Form nicht an und für sich schon besitzt, sondern erst im Zusammenhang des wirklichen Kunstwerks bekommt. Darum läßt sich ästhetische Form nicht beschreiben. Was beschrieben werden kann, sind Gegenstandsqualitäten, Gegenstandsverhältnisse. Die „Schönheitsqualität" läßt sich nur erleben; denn sie ist nichts anderes als die Tatsache, daß hier ein Durchblick in die Schönheit selbst möglich ist.

Ästhetische Form ist eben darum in keiner Weise festlegbar. Es kommt auf den Künstler und dann wieder auf den Empfänger an, ob *er* imstande sei, hier und gerade hier jenen Durchblick zu tun. Die ästhetische Form des Kunstwerks ist schlechterdings undefinierbar, unfaßbar, weil sie „subjektiv" ist. Es gibt keine „objektiven" Kriterien dafür, ob oder in wie weit ein Werk Kunstwerk sei. Alles kommt auf den Künstler, insbesondere auf die Beschaffenheit des

Digitized by Google

künstlerischen Willens an. Das Werk hat soviel ästhetische Form, als der Künstler in seinem Schaffen künstlerischen, ästhetisch bestimmten Willen besitzt (entsprechendes Können natürlich vorausgesetzt). Wer diesen Willen im Werke erspüren kann, der und nur der ist imstande, über die Form und also die ästhetische Bedeutung zu urteilen.

So ist es ganz irreführend, zu meinen, daß irgend ein (gegenständlich-formaler) Kanon existiere, nach welchem über den künstlerischen Charakter des Werkes zu entscheiden sei. Begriffe wie Komposition, Aufbau, Proportion, Symmetrie, Geschlossenheit usw. sind moralische Begriffe, und sie reichen nicht an das Geheimnis des Kunstwerks heran. Sie treffen das Gegenständliche, Stoffliche; sie beschreiben die *Art des Symbols* als solchen, in seiner Gegenständlichkeit. Sie charakterisieren die „moralischen Qualitäten" (Realqualitäten) einer Gegenständlichkeit, welche es diesem oder jenem Subjekt, kraft der Qualität seines Geschmacks, möglich machen, hier Schönheit zu empfinden. Sie bedeuten also auch dann nichts für die ästhetische Form als solche, wenn in der Tat für einen bestimmten Geschmack Proportion usw. ästhetische Relevanz besitzt: sie bedeuten dann nur etwas für die stoffliche Gebundenheit dieses bestimmten Geschmacks, — auch etwas für den Geschmack des Künstlers selbst, dem es eigentümlich ist, gerade nur unter diesen oder jenen gegenständlichen Bedingungen sich Schönheit „vorstellen" zu können.

In diesem letztern Sinne besteht allerdings eine *Beziehung* zwischen ästhetischer und gegenständlicher Form des Werkes, nämlich eine subjektive Beziehung. Wenn erlebte oder ersehnte Schönheit „dargestellt" werden soll, so kann dies nur in gegenständlichen Symbolen geschehen, und da alles Gegenständliche Gestalt hat, trägt selbstverständlich jede künstlerische Darstellung eine gegenständliche Form. Und zwar ist es diejenige, welche für den Künstler selber in dem Sinn ästhetische Bedeutung hat, daß er nach seinem Geschmacke gerade unter dieser Form Schönheit erleben (sich vorstellen) kann. Die gegenständliche Form des Werkes ist auch so zwar nicht identisch mit der ästhetischen Form, aber sie ist doch ihr subjektiv notwendiges Vehikel, ihre gegenständliche Entsprechung für ein bestimmtes Subjekt.

Das Bewußtsein dieses Sachverhaltes wird leicht dadurch getrübt, daß wir uns unter einem Kunstwerk von vornherein

Digitized by Google

etwas Ganzes, Einheitliches, Harmonisches, in sich Geschlossenes vorstellen, — daß wir also von vornherein die (gegenständliche) Form überhaupt mit *geistig bedeutsamer* Form identifizieren. Diese Gewohnheit entspricht durchaus dem engen Verflochtensein von Kunst und Kultur. Sofern wir kulturell interessiert sind, verlangen wir vom Kunstwerk, daß es *kulturell* bedeutsam sei, und zwar nicht nur im Sinne der Zugehörigkeit zu unserer Kulturart (die es mit zum Ausdruck brächte), sondern im Sinne der kulturellen Führung: wir verlangen, daß es kulturelle *Ideale* zum Ausdruck bringe. Wir verlangen also vom Künstler einen ausgesprochen geistbestimmten Geschmack, und diesem Geschmack entspricht eine gegenständliche Form von einheitlicher Geschlossenheit und logischer Klarheit. So sind wir geneigt, nur diejenigen Darstellungen als Kunstwerke gelten zu lassen, welche diese Form tragen. Wir verengern dadurch den Begriff des Kunstwerkes so, daß er gerade auf unsern „kulturellen Geschmack" zugeschnitten ist. Wir würdigen darnach das Werk überhaupt nicht ausschließlich als *Kunstwerk,* sondern wir beurteilen es ganz wesentlich mit auf seine Kulturbedeutung hin, also moralisch. Nach dieser „Praxis" werden dann ästhetische und gegenständliche Form auch in der Theorie leicht vermengt, und das Bewußtsein dafür kann nicht aufkommen, daß es eine gegenständlich nicht faßbare *ästhetische* Form gibt, eine undefinierbare Schönheitsbedeutung des Kunstwerks, — kurz daß die Schönheit des Kunstwerks ein *Geheimnis* ist, dem man gegenständlich und daher auch rational in keiner Weise beikommen kann.

Dem Begriff der Form steht derjenige des *Stoffes* gegenüber. Es ist klar, daß auch er von der Verwirrung betroffen werden muß, welche durch die Vermischung der ästhetischen mit der gegenständlichen (insbesondere der logisch-geistigen) Form geschaffen ist. Im ästhetischen Sinn ist „Stoff" alles am Werk, was nicht (ästhetische) Form ist, — also nicht weniger als die gesamte Gegenständlichkeit des Symbols, alles Greifbare, Schaubare, Beschreibbare, Definierbare daran. Töne und Tonverbindungen, Farben und Farbenkompositionen, Worte, Rhythmus und Melodie der Rede, alles das ist Stoff, — denn alles das ist „der Realität entnommen", ist *Vehikel* der ästhetischen Form, *Mittel* zur Offenbarung der Schönheit. Es ist freilich nicht „bloße Realität", vielmehr nicht mehr Realität in der zweckhaft-mo-

Digitized by Google

ralischen Bedeutung dieses Wortes, — weil es eben Darstellungsmittel ist, weil es durch die künstlerische Absicht in die Sphäre der Symbolbedeutung erhoben ist. Es ist nur noch Hinweis auf eine Realität, weil es zugleich „Hinweis" auf die Schönheit sein soll. Trotzdem *sind* alle jene Dinge nicht die Schönheit oder Schönheitsqualität des Werkes, sondern stoffliche „Träger", Fenster für die Schönheit, durchsichtig zwar, wie Glasfenster, aber trotzdem stofflich wie diese.

Die Verwirrung wird dadurch vollständig, daß *innerhalb* der Gegenständlichkeit zwischen Stoff und Form unterschieden werden kann, und daß der so gewonnene rein gegenständliche Stoffbegriff mit demjenigen zusammengeworfen wird, welcher, in ästhetischer Betrachtung, der *ästhetischen* Form gegenübersteht. An irgend einem Gegenstand unterscheiden wir Stoff und Form, — wobei jetzt dahingestellt bleiben mag, was diese Unterscheidung eigentlich bedeute und ob sie überhaupt streng durchführbar sei. So sagen wir, ein Baum oder ein Luftschiff „habe" die und die Form, — als ihr Stoff gilt dann das Material, das in jener Form steht. Es ist klar, daß im Fall des realen Objektes weder Form noch Stoff ohne weiteres ästhetische Bedeutung haben. Nun beschreibt man aber auch ein Kunstwerk so, als ob es ein reales Objekt und nicht ein ästhetisch bedeutsames Symbol wäre. Man meint mit „Form", obwohl unklar der *ästhetische* Formbegriff mitschwingen mag, wesentlich die gegenständliche *Gestalt*, mit „Stoff" diejenigen ebenfalls gegenständlichen Qualitäten, die durch jene Form „zusammengehalten" erscheinen. Diesen gegenständlichen Stoff verwechselt oder vermischt man mit dem Stoff des *Kunstwerks*. Man betrachtet das Kunstwerk so, als ob es ein ästhetisch indifferenter Gegenstand wäre. Und doch ist gerade dadurch, daß es Kunstwerk ist, seine Gegenständlichkeit bloßes Symbol, samt ihrer Form und ihrem Stoff. Dieses Symbol, wenn es *für sich* und also ohne seine auf Schönheit hinweisende Bedeutung genommen wird, *hat* gegenständliche Form und einen gegenständlichen Stoff; es *ist* aber Stoff und nichts als Stoff, wenn es seiner künstlerisch-ästhetischen Bedeutung gegenübergestellt wird. So ist ästhetisch betrachtet an einer Statue nicht nur der Stein als solcher Stoff, sondern das ganze Gebilde mit allen seinen gegenständlichen Gestaltqualitäten; ihre (ästhetische) Form ist erst ihre Kraft, Schönheit zu offenbaren.

Digitized by Google

Will man deutlich sein, so muß man den *gegenständlichen* Stoff eines Kunstwerkes eher als *Material* bezeichnen. Ein Kunstwerk ist ein Gebilde mit (ästhetischer) Form, ist aber als Gebilde gegenständlich und daher ganz Stoff; dieser Stoff besteht seinerseits aus einem *Material,* das in bestimmte gegenständliche *Form* gebracht ist, damit das Gebilde Vehikel der *ästhetischen* Form sein könne. Stein und Farbe des plastischen oder malerischen Werkes sind Material, aber auch die Worte oder doch die Laute einer Dichtung. Wenn die Worte ihrerseits bereits sowohl gegenständliche Form wie auch ästhetische Bedeutung (ästhetische Form) besitzen, also insofern bereits Kunstwerke sind — was gewiß der Fall ist — so ändert dies daran nichts: mit Bezug auf die Dichtung sind sie Material, das in (gegenständliche) Form (z. B. Versform) gebracht ist, weil *diese* Form als Vehikel ästhetischer Form nötig erscheint. Auch ein schon einmal „verarbeitetes" Material kann ja für neuartige Bearbeitung verwendet und also mit Bezug auf diese Bearbeitung als Material gebraucht werden. Ähnlich wie mit dem Wort verhält es sich mit dem Ton oder der Farbe, sofern sie bereits an und für sich ästhetische Bedeutung (als „Naturschönes") besitzen können: sie werden trotzdem für das musikalische oder malerische Kunstwerk aufs neue zum Material, das erst mit seiner neuen gegenständlichen Formung zusammen den Stoff des Kunstwerks ausmacht.

Aber es bleibt noch eine Unklarheit zu bereinigen. Sie liegt im Begriff des *Inhalts* (eines Kunstwerks). Es muß bestimmt werden, in welchem Verhältnis er zu den Begriffen der Form, des Stoffes und des Materials steht. Jedes Kunstwerk, als Symbol einer Realität, erhebt durch die Darstellung eine „wirkliche" Realität in die Sphäre ästhetischer Bedeutsamkeit. Natürlich kann jene Realität für ein schönheitsempfängliches Gemüt bereits an und für sich als Symbol genommen worden sein und also ästhetische Bedeutsamkeit gehabt haben (schön gewesen sein); aber wesentlich für das Kunstwerk ist, daß sie nun, durch die Darstellung, zu einer neuartigen, vom Künstler *gewollten,* Bedeutsamkeit erhoben werde. Jene Realität ist jedenfalls das, was im Werke *dargestellt wird;* sie ist der *Inhalt der Darstellung* und insofern der Inhalt des Kunstwerks. Dieser klare Sachverhalt wird aber dadurch verdunkelt, daß Inhalt und *Stoff* verwechselt oder durcheinander gebracht werden. So sagt

Digitized by Google

man etwa, ein Dichter habe den *Stoff* zu seiner Dichtung einer Sage oder dem „Leben" entnommen. Natürlich kann man so sagen, und wir wollen hier kein Gefecht um Worte durchführen. Aber es ist wichtig, daß die *Begriffe* klar seien. Nennt man das, was dargestellt wird, d. h. was als reale „Vorlage" für die ästhetisch bedeutsame Symbolbildung, für das Kunstwerk, dient, — nennt man das Stoff, so muß man sich doch bewußt sein, daß dieser Stoffbegriff ein ganz anderer ist als derjenige, den wir bisher verwendet haben und der eben allgemein *auch* verwendet wird. Wenn wir für das, was dargestellt wird, den Ausdruck „Inhalt" vorschlagen, so soll dadurch diesem Unterschied auch terminologisch Rechnung getragen werden.

Bleiben wir bei dieser Terminologie, so stellt sich das Verhältnis von Stoff und Inhalt folgendermaßen dar. Stoff ist die ganze gegenständliche Seite des *Kunstwerks*, alles, was an ihm in gegenständlichen Begriffen faßbar und beschreibbar ist. Stoff ist also ein Begriff, der die (gegenständliche) Eigenart der *Darstellung selber* meint. Inhalt dagegen ist nie diese Darstellung selber, auch nicht die Darstellung nach „Abzug" ihrer ästhetischen Bedeutung, sondern das durch sie oder in ihr *Dargestellte*, eben jene Realität, welche durch die Darstellung entwirklicht ist. So ist an einem Gemälde der Stoff die ganze Tatsächlichkeit des Gemäldes als solchen, seine Farbigkeit, seine Zeichnung, seine Komposition, ja seine abgrenzende Einrahmung; denn all das gehört zur Darstellung, ist Vehikel der ästhetischen Form. Sein Inhalt aber ist das, was es darstellt, also die Landschaft oder die Gruppe, welche als wirkliche Realität der Darstellung zum „Modell" gedient hat. Insofern dieser Inhalt selber vielleicht schon ästhetische Bedeutung hatte (als Naturschönes), und jedenfalls insofern als er zur Darstellung reizte, also schon einen Hinweis auf mögliche symbolische Verwendung enthielt, gibt er selber einen Beitrag zum Stoff, ist er integrierender Bestandteil des Stoffes. Zweifellos gehört in *dieser* Weise der Inhalt zum Stoff, auch wenn der Künstler etwa erklären sollte, er (der Inhalt) sei ihm völlig gleichgültig, — und es sei ihm ganz einerlei, *was* er male. Tatsächlich beweist er durch die *Wahl* des Inhalts, daß es ihm nicht gleichgültig ist. Er kann eben durch Darstellung dieses Inhalts ausdrücken, was er ausdrücken will; der Inhalt *eignet* sich ihm zur Erhebung in die Sphäre

Digitized by Google

des Symbols, vielleicht vermöge seiner Farben oder seiner (gegenständlichen) Form; er eignet sich zum Stoff oder besser zur Verwendung *im Stoff* des Kunstwerks.

Auch zum *Material* des Werkes steht der Inhalt in einer gewissen Beziehung. Material ist nicht die darzustellende Realität selber, sondern der Inbegriff derjenigen Darstellungsmittel, mit welchen, nachdem sie gegenständlich geformt sind, jene Realität zur Darstellung gelangt. Aber nicht jedes Material wird sich gleich gut zur Darstellung jedes Inhalts eignen. Sondern das Darzustellende wird mehr oder weniger deutlich auf das zu verwendende Material hinweisen.

Endlich ist zum Verständnis des Inhaltsbegriffs wichtig die Unterscheidung zwischen „subjektivem" und „objektivem" oder innerem und äußerem Inhalt, — beides von der Person des Künstlers aus gesehen. Je nachdem die künstlerische Produktion mehr an das (relativ) schöne Objekt sich anschließt oder mehr schöpferischer Ausdruck ästhetisch bestimmter Erregung ist, wird der Inhalt der Darstellung mehr objektive oder mehr subjektive Züge tragen. Die Grenze ist allerdings praktisch sehr schwer zu ziehen, und jedenfalls ist zu bedenken, daß kein Kunstwerk darin aufgeht, irgend einen äußern Gegenstand (sei es auch in ästhetisch bedeutsamer Gestaltung) darzustellen, und daß andererseits keine noch so „expressive" Darstellung ohne Darstellung von Gegenständlichem im Sinne äußerer Objekte auskommt, mögen diese Objekte mehr oder weniger „frei phantasiert" sein. Der Künstler stellt sein äußeres Objekt so dar, wie er es „sieht", d. h. mit der ganzen innern Stellungnahme dazu, und dies bedeutet, ganz abgesehen von der ästhetisch bestimmten Gestaltung, ein Durchdringen des Objektiven mit subjektivem Inhalt, ein Mit-Darstellen der „eigenen Persönlichkeit". Der Künstler stellt mit dem Objekt in einem gewissen Sinne immer sich selbst dar. Andererseits kann auch jene subjektive ästhetische Erregung, mag sie mehr den Charakter der naiven Daseinsfreude oder den der leidenschaftlichen Sehnsucht tragen, doch nur „in Bildern" sich darstellerischen Ausdruck verschaffen, so daß auch hier Selbstdarstellung und Objektdarstellung unlösbar verknüpft sind. Immerhin hängt es von der „Motivierung" der Produktion ab, ob die eine oder die andere Seite mehr Bedeutung habe, und in diesem Sinne kann man sagen, der Inhalt der Darstellung sei mehr subjektiver oder mehr objektiver Art. Das Werk

Digitized by Google

ist darnach (von der ästhetischen Bedeutung abgesehen) ein sinnbildlicher Hinweis entweder mehr auf ein äußeres Objekt, das den Künstler zur Darstellung angeregt hat, oder mehr auf den „Zustand" des Künstlers selbst, aus welchem die zum Werke werdende Gebärde stammt.

Von seinem (nie fehlenden) *subjektiven* Inhalt aus erhält das Symbol (Werk) eine ganz besondere und sozusagen potenzierte Symbolbedeutung. Es ist mit Rücksicht auf diesen Inhalt immer ein Hinweis auf den Seelenzustand des Künstlers selbst, gegenständlicher Hinweis auf etwas, was an sich nicht gegenständlich-objekthaft, sondern eben subjekthaft ist. Durch den „objektiven" Inhalt hindurch kommt der subjektive Inhalt zur Darstellung, und die Darstellung selbst, das Symbol, ist Symbol immer in diesem doppelten Sinne. — Von dieser komplexen Bedeutung des Symbols ist aber selbstverständlich jener ganz andersartige Tatbestand zu unterscheiden, welcher da vorliegt, wo wir von „Symbolik" in der Kunst reden. Hier liegt die Sache so, daß eine Realität nicht erst durch die Darstellung in die Sphäre des Symbols erhoben wird, sondern daß schon das Darzustellende selbst ein Symbolisches ist, ein Bild oder Sinnbild, das für ein anderes, Gemeintes steht. Es wird ein bereits symbolischer „Vorwurf" (ob ad hoc „erfunden" oder bereits als traditionelles Gut vorhanden, ist dabei unwesentlich) dargestellt, d. h. „noch einmal" in das Reich des Symbols erhoben, und zwar jetzt zu besondern künstlerischen Zwecken, um Träger (neuer) ästhetischer Form sein zu können. Alle „Symbolik" in der Kunst besteht, kurz gesagt, darin, daß schon der *Inhalt* des Werkes symbolischen Charakter trägt. Im echten symbolischen Kunstwerk dient dieser „Kunstgriff" einfach der eindrücklichen Entwirklichung. In aller künstlerisch unechten Symbolik verbirgt er die Unfähigkeit zu eigener künstlerischer Gestaltung; das Werk selbst wird dann „literarisch" und verliert, trotz des Symbolcharakters seines Inhalts, die künstlerische Symbolbedeutung.

Wenn wir dem *Stoff* eines Werkes die Form als seine ästhetische Bedeutsamkeit gegenübergestellt und wenn wir andererseits im Stoffe selbst Material und *gegenständliche* Form unterschieden haben, so ergibt sich jetzt zu diesen beiden Formbegriffen hinzu ein *dritter,* welcher dem Begriffe des *Inhalts* zugeordnet ist. Inhalt ist das, was dargestellt ist. Die ganze Darstellung (Erhebung zum ästhetisch bedeutsamen

Digitized by Google

Symbol, Entwirklichung) ist eine Art der „Formung"; der Inhalt wird zum Symbol geformt. Form heißt in *diesem* Zusammenhang einfach die ganze (künstlerische) Bearbeitung des Inhalts; sie wäre am besten, im Unterschied zu den beiden andern Formbegriffen, als Symbolform oder Werk-Form zu bezeichnen, oder auch als Form der Darstellung. Allerdings weist sie unmittelbar auf die ästhetische Form hin; denn die Bearbeitung des Inhalts geschieht ja zum Zwecke der ästhetischen Bedeutsamkeit. Immerhin ist sie von dieser Bedeutsamkeit selber deutlich zu unterscheiden. Sie steht im engen Zusammenhang mit dem, was wir die künstlerische *Technik* heißen. Doch umfaßt dieser Begriff außer jener Darstellungsform auch noch die Technik im engeren Sinn der „handwerklichen" Technik, die sich wieder in der „Handschrift" des Werkes ausdrückt und die nichts anderes bedeutet als die Art oder Form der *Bewegung*, welche vom erregten Gefühl zur Werkgestaltung überleitet und welche *in* dieser Gestaltung ihre Spuren hinterläßt.

Alle diese Begriffe erhalten ihre Bedeutung und ihre Erleuchtung von der einen Grundtatsache her, daß das Kunstwerk seinen Sinn in seiner *ästhetischen* Bedeutsamkeit hat, trotz seiner unumgänglich notwendigen Gegenständlichkeit. So selbstverständlich diese Tatsache erscheint, wenn man schon von *Kunst*-Werk in Unterscheidung von moralisch-technischen Werken spricht, so wird sie doch zu gewissen Zeiten mehr oder weniger vergessen oder mißachtet. Man legt gerade heute vielfach den Ton nicht auf die ästhetische, sondern auf die *Ausdrucks*-Bedeutung, wobei dann nicht immer klar ist, ob man mehr das Ausdrucks-*Können* oder mehr die Kraft und Fülle der sich ausdrückenden „Substanz" auszeichnen will. Vom Können haben wir gesprochen, und es ist uns selbstverständlich, daß es zum Künstler und also auch zum Kunstwerk gehört. Immerhin: Können als solches, auch Ausdrückenkönnen, macht nicht den Künstler und nicht das Kunstwerk, sondern bedeutet nur die Fähigkeit, eine Absicht oder Erregung *irgendwelcher Art* in adäquate Bewegung umzusetzen und also auch kund zu tun. Was daraus entsteht, ist nicht ohne weiteres ein *Kunst*-Werk, sondern vorerst einmal ein Werk oder eine Kundgabe überhaupt, eine „verständliche", deutliche Mitteilung im Sinne psychologisch deutbarer Zeichengabe. Soll der also den Ausdruck Könnende oder „Beherrschende" ein Künstler sein, so muß das Auszu-

Digitized by Google

drückende ästhetische Bedeutung haben; es muß *künstlerischer* Wille, künstlerische Erregung dahinter stehen. Ebenso im Werk: soll es ein Kunstwerk und nicht irgend eine „Kundgabe von Privatangelegenheiten" sein, so muß es ästhetisch bedeutsam, also Offenbarung von Schönheit sein, — was immer man, dem Geschmack entsprechend, unter Schönheit verstehen mag. — Eben deshalb genügt auch Kraft und Fülle des (ausgedrückten) *Erlebens* nicht, um den Produzenten des Ausdrucks zum Künstler oder das Werk zum Kunstwerk zu stempeln. Im Ausdruck reichen oder starken „Innenlebens" offenbart sich die reiche oder starke *Persönlichkeit,* aber als künstlerische Persönlichkeit offenbart sie sich erst dadurch, daß jenes Innenleben, und darnach auch sein Ausdruck, *ästhetisch* bestimmt ist. Selbstverständlich ist der Künstler um so stärker oder reicher, je stärker und reicher sein — aber sein ästhetisch bestimmtes — Innenleben ist. Ist er zwar eine starke Persönlichkeit, aber ohne starke ästhetische Bestimmtheit, so kann er wohl, durch den adäquaten Ausdruck seines Innern, moralisch-kulturell kräftig anregen, aber er tut es dann eben als moralische, nicht als künstlerische Persönlichkeit. Es liegt in der Betonung der *Ausdrucks*-Bedeutung des Werkes, unter Vernachlässigung seiner ästhetischen Bedeutsamkeit, eine deutliche Moralisierung der Kunst und des Ästhetischen überhaupt. Man findet und schätzt auch im Kunstwerk die *moralischen* Qualitäten. Aber Künstler ist nun einmal nicht der, welcher stärker oder feiner als der Durchschnitt empfindet, oder welcher seinem Empfinden stärkern Ausdruck zu geben vermag, sondern erst der, welcher (Können vorausgesetzt) stärker oder feiner *ästhetisch* erlebt und dessen Ausdruck oder Ausdruckswille entsprechend bestimmt ist.

Damit ist die *Schönheit* als wesentliches Merkmal des Kunstwerks betont. Das soll selbstverständlich nicht heißen, es sei dem Werke wesentlich, daß jedermann es als schön empfinde. Das ist Sache des „Publikums". Sondern es soll heißen, daß es, um Kunstwerk zu sein, aus ästhetisch bestimmtem Willen stammen und in *diesem* Sinne, vom Künstler aus, Ausdruck und Offenbarung der Schönheit sein müsse.

Erst von hier aus ist der Unterschied des *Kunstschönen* vom *Naturschönen* richtig faßbar, ein Unterschied, der vielleicht zu der mißverstehenden Verwechslung von Ausdrucksbedeutung und Schönheitsbedeutung des Kunstwerks mit An-

Digitized by Google

laß gegeben hat. Naturschönes und Kunstschönes unterscheiden sich genau so wie Natur und Kunst, d. h. wie das „Gegebene" vom Geschaffenen. Beides aber im Sinne des Schönen, d. h. der Offenbarung der Schönheit, welche hier wie dort dieselbe ist, welche aber auch hier wie dort nur dem sich offenbart, der sie zu empfinden fähig ist. Kein Naturschönes ist für jedermann schön, kein Kunstwerk wird von jedermann als schön anerkannt. Es kommt auf die Empfänglichkeit überhaupt und auf die Qualität des Geschmacks an. Wird aber Schönheit in der Natur oder in der Kunst empfunden, so ist sie an beiden Orten dieselbe Schönheit, nämlich die Selbstverständlichkeit des Daseins. Der Unterschied besteht nur darin, daß diese Selbstverständlichkeit im Naturschönen durch das „unabhängige Objekt", ohne menschliches Zutun, repräsentiert wird, während sie oder vielmehr ihre Repräsentation im Kunstschönen willentlich „dargestellt" ist. Damit ist freilich zugleich eine Art von Intensivierung der Schönheitsoffenbarung im Kunstwerk verbunden: durch die künstlerische Symbolgestaltung ist ein besonders starker Grad der „Entwirklichung" erreicht, vielmehr ist dadurch die *auch* entwirklichende ästhetische Schau des Naturschönen sozusagen potenziert.

Der Unterschied besteht für den Künstler selbst, aber auch für den Empfänger. Für den letztern ist mit dem Kunstschönen immer der Künstler, die Person des Schaffenden, verbunden. Wäre dies nicht der Fall, so würde das Kunstwerk, abgesehen von jener Intensivierung, wie ein Naturschönes aufgenommen, es *wäre* für den Empfänger Naturschönes. So aber schwingt die Anteilnahme des Empfängers am Schaffen selber mit; der Empfänger selbst wird vor dem Kunstwerk in gewissem Sinne zum Künstler: seine eigene, wenn auch geringe oder verschüttete, künstlerische Möglichkeit wird geweckt und angeregt, er sieht das Werk einempfindend mit den Augen des Schaffenden, und nur so empfindet er es als Kunst-Schönes. Darum *wirkt* Kunstschönes anders als Naturschönes. Dieses befriedigt das ästhetische Interesse schlechthin, jenes regt dazu noch die eigene latente Künstlerschaft an und erzeugt so gewissermaßen einen Schaffenszustand, in welchem wir uns als ganze Persönlichkeit aus dem moralischen Leben herausgehoben fühlen. Es kommt dazu natürlich noch die Anteilnahme an der im Kunstwerk mit ausgedrückten *moralischen* Persönlichkeit des Künstlers;

Digitized by Google

doch hat dies mit der *Schönheit* des Werkes, also mit dem Kunst-*Schönen*, an und für sich nichts zu tun, — es sei denn auf dem Wege der Angleichung an den moralisch mitbestimmten Geschmack des Künstlers und an sein moralisch-künstlerisches Schicksal.

Endlich löst sich von der Einsicht in die Konstitution des Kunstwerks aus auch die Frage der *„Sinnlichkeit* der Kunst". Das Kunstwerk ist Repräsentanz der Schönheit, und dies allein ist sein Beruf. Aber es kann diesen Beruf nur erfüllen in seiner Gegenständlichkeit, weil Schönheit überhaupt nicht an und für sich, sondern nur am (schönen) Gegenstand einerseits erscheinen und andererseits dargestellt werden kann. Daß sie für den *Empfänger* nur gegenständlich erscheinen kann, und daß daher das Kunstwerk gegenständlich sein muß, um als solches „angesehen" und überhaupt bemerkt werden zu können, dies mag nebensächlich sein; denn schließlich ist es für das Werk nicht wesentlich, ob es „gesehen" und ob es als Kunstwerk anerkannt werde oder nicht. Aber auch für den Künstler selbst ist die Gegenständlichkeit notwendig, und darauf kommt es an. Denn er will ja, eben als Künstler, *darstellen*, Schönheit „vor sich hinstellen", sei sein Motiv mehr das mitschwingende Erleben von Schönheit oder mehr die Sehnsucht darnach. Er will so oder so der ästhetischen Erregung dadurch Ausdruck geben — dies ist der künstlerische Wille — daß er sie gegenständlich werden läßt, daß er sie durch „Bewegung" (Handlung) in die gegenständliche Welt projiziert, sie auf sie überträgt. Das Werk ist geradezu die Vergegenständlichung der innern Erregung, des Gefühls, — die „Befreiung" durch Objektivation. Jede Handlung hat diesen Beruf, so auch die künstlerische. Dadurch gerade wird das Werk Repräsentanz der Schönheit, daß es durch Bewegung aus dem ästhetisch erregten Gefühle entsteht. Es stellt dar (vergegenständlicht) die Erregung selbst, eben dadurch aber den „Inhalt" der Erregung; es repräsentiert (stellt vor) gerade die Schönheit, die diesen Inhalt ausmacht, als geschaute oder ersehnte. Solche Vergegenständlichung ist nur möglich als Schaffung eines Gegenstandes, welcher als Träger oder Vehikel der Schönheit dient, als Schaffung eines gegenständlichen *Symbols*. Dieses Symbol ist, wie wir wissen, immer zugleich Darstellung der Erregung selbst (mit ihrem Inhalt) wie auch Darstellung einer „objektiven" Realität, die als Gegenstand der Wahrneh-

Digitized by Google

mung oder der Erinnerung oder der Phantasie — dies alles geht immer durcheinander — sich zur Entwirklichung im Sinne der Symbolbildung eignet.

Gehört so jedenfalls das Werk, vom Künstler aus gesehen, notwendig der gegenständlichen Welt an, so müßte doch diese Gegenständlichkeit als solche, wie es scheint, nicht notwendig „Sinnlichkeit" bedeuten. Es gibt Gegenstände, welche nicht sinnlich sind. Die ganze Welt der sogenannten seelischen Realitäten, mag sie auch auf dem Wege über sinnlich wahrnehmbare „Zeichen" festgestellt, verstanden oder gedeutet werden, entbehrt doch für sich selbst der sinnlich-anschaulichen Züge. Gefühle, Absichten, Gedanken können erfahren werden und sind als Inhalte der Erfahrung gegenständliche Realitäten, ohne doch „sinnliche" Gegenstände zu sein. Man muß also zwischen Gegenständlichkeit und Sinnlichkeit unterscheiden. Die letztere gehört nicht notwendig zur ersten; es gibt sinnliche, es gibt aber auch unsinnliche Gegenstände. Auf die weiteren Fragen, die sich an diese einfache Feststellung anknüpfen, brauchen wir hier nicht einzugehen (vgl. des Verf. „Der Gegenstand der Psychologie", Berlin 1921).

Es zeigt sich nun aber, daß zur Erfüllung der *künstlerischen* Absicht nicht unsinnliche, sondern nur sinnliche Gegenständlichkeit sich *eignet*. Nur sie eignet sich nämlich zur Rolle des *Symbols*, und zwar in jener doppelten Bedeutung der Darstellung ästhetischer Erregtheit und der Darstellung einer „objektiven" Realität, in welcher die Erregung sich objektivieren kann. Will der Künstler seinem erregten Gefühl Ausdruck (Gestalt, Darstellung) geben, so muß er sich handelnd an die gegenständliche Realität wenden und muß *sie*, im Sinne seines Gefühls, gestalten; diese Gestaltung kann nur so im Sinne seines Gefühls geschehen, daß sie *entwirklichende*, symbolische Darstellung des Gegenstandes ist (der dann zum *Inhalt* der Darstellung wird), weil nur durch diese Entwirklichung der Gegenstand die Rolle der Schönheitsoffenbarung erhalten kann. Der künstlerisch zu gestaltende, ins Symbol zu erhebende, darzustellende Gegenstand kann seinerseits eine sinnliche oder eine unsinnliche Realität sein. Unsinnlich ist er dann, wenn es dem Künstler darum zu tun ist, eine Person, ihr Erleben oder Leiden, einen seelischen Zustand, ein inneres Schicksal künstlerisch darzustellen. Sinnlich ist er, wenn der Inhalt der Darstellung

Digitized by Google

etwa eine Landschaft sein sollte. Um gegenständliche Realität handelt es sich in beiden Fällen. Denn auch das darzustellende „Innenleben" muß, um Inhalt der Darstellung zu werden, *Gegenstand* geworden sein.

In beiden Fällen bedeutet die (künstlerische) Darstellung eine Entwirklichung. Die Landschaft wird dadurch entwirklicht (und so ausdrücklich als etwas bezeichnet, das nicht mehr in seiner zweckhaft bedeutsamen Realität, sondern in seiner ästhetisch-amoralischen Bedeutung genommen werden soll), daß sie z. B. malerisch oder schildernd dargestellt wird, in einer Weise, welche die Darstellung einerseits zur Offenbarung der Schönheit und andererseits zur objektivierenden „Entladung" der ästhetischen Erregtheit (des Gefühls) macht. Auch ein „Innenleben" oder Seelenzustand oder eine Person wird dadurch entwirklicht, daß das an sich „Subjektive" durch Sprache oder Ton oder auch malerisch oder mimisch „im Bilde" dargestellt wird. Im einen wie im andern Fall, und darauf kommt es hier an, ist diese Entwirklichung nur möglich durch „sinnliche" Darstellung, ist Darstellung überhaupt nur als sinnliche Darstellung möglich. Denn Darstellung ist *Gegenüberstellung,* Hinaussetzung aus dem Ich, Objektivierung in diesem Sinne. Das Darzustellende ist nur dann dargestellt, wenn es als ein dem Ich *Fremdes* erscheint, wiewohl es aus ihm hervorgegangen oder doch durch es hindurchgegangen ist. Nun ist aber gerade die „Sinnlichkeit" das *Zeichen* der Fremdheit, die Fremdheits-Form, — was hier nicht nachgewiesen werden kann (vgl. „Der Gegenstand der Psychologie" und „Der Leib und die Seele"). Daher kommt es ja, daß *rein* unsinnlich für unsere Erfahrung nur diejenige Realität ist, welche wir als *eigene* anerkennen, nämlich unser eigenes „Innenleben", *unsere* Gedanken, Gefühle usw. Während *fremdes* Leben, auch wo wir es als ichhaft und somit dem eigenen gleichartig anerkennen (so daß wir es als an sich unsinnlich setzen), doch unserer Erfahrung stets sinnlich, in sinnlicher „Einkleidung", gegeben ist. — Wenn nun also Darstellung soviel heißt wie Gegenüberstellung im Sinne der „Entfremdung", so kann sie Darstellung nur dadurch sein, daß sie *sinnliche* Darstellung ist. — Die Frage, warum nicht *alle* „Sinnesgebiete" sich in der Kunst vertreten finden, könnte erst zusammen mit der „Einteilung der Künste" erörtert werden, einer Aufgabe, welche der *speziellen* Ästhetik überlassen bleiben muß.

Digitized by Google

Steht die notwendige Sinnlichkeit des *Kunstwerks* (obschon nicht seines Inhalts) außer Frage, so verhält es sich etwas anders mit dem „Naturschönen". Dieses ist zwar selbstverständlich stets gegenständlich, aber nicht notwendig sinnlich-gegenständlich. Es ist nicht einmal ganz abzuweisen, daß eigenes Innenleben, eigene Seelenzustände in der Selbstschau (die ja stets unsinnlich ist) schön erscheinen können. Obwohl dieser Fall am Rande der ästhetischen Möglichkeit steht, weil die Selbstschau eine typische Aktivierung gerade des *moralischen* Lebens ist und daher für das ästhetische wenig Raum läßt (es sei denn im Falle des „Narzissismus", der sein Inneres „bespiegelt"). Sicher aber kann *fremdes* Seelenleben als solches schön erscheinen; seine innere Ganzheit, Ausgeglichenheit usw. kann uns die Fraglosigkeit des Daseins repräsentieren und so unser ästhetisches Interesse befriedigen. Nun erscheint ja allerdings fremdes Seelenleben immer in sinnlicher Gestalt, an sinnlichen Zeichen. Aber es ist nicht gesagt, daß unser ästhetisches Bedürfnis durch diese sinnliche Gestalt oder *nur* durch sie befriedigt werde. Es ist möglich, daß die Befriedigung gerade dem gilt, was „hinter" dem sinnlichen Zeichen steht, eben dem Seelenzustand als solchem. Dann ist es tatsächlich die unsinnliche Seele und nicht ihre sinnlich-körperliche Erscheinungsgestalt, welche für uns schön ist. — Aber sicher ist Schönheitserlebnis nicht an Seelen-Erlebnis gebunden. Ja sein eigentlicher Gegenstand ist gerade das „Körperliche", d. h. die sinnliche Gestalt der Dinge. Denn es ist nicht zu verkennen, daß gerade die Sinnendinge als solche sich zu ästhetischen Objekten vorzugsweise eignen, weil die Objekte, sofern wir ihnen *seelische* (und also auch unsinnliche) Bedeutung zuschreiben, eben damit soviel *moralische* Beziehung zu uns besitzen, daß daneben die ästhetische Haltung nicht recht aufkommt. Seelisch gedachte Wirklichkeit ist so sehr oder so intensiv *Wirklichkeit* (in jenem Sinne des moralisch Relevanten), daß wir mit unsern zweckhaften Wirklichkeits-Interessen zu stark engagiert sind, als daß wir jene „Entwirklichung" in erheblichem Maße vollziehen könnten, welche doch auch gegenüber dem Naturschönen, sofern es eben ästhetisches Objekt ist, immer geschieht. Das bloß Sinnliche erhebt sozusagen keinen Wirklichkeitsanspruch, vielmehr: wir können ihm gegenüber die Realitätseinstellung eher „ausschalten", es eher als „Phänomen" nehmen, und damit eher als Brücke zur Welt der Schönheit.

Digitized by Google

Wir kehren zum Kunstwerk zurück. Mit Rücksicht auf die Tatsache, daß in ihm der Künstler (gleichgültig ob der Inhalt des Werkes mehr direkt eigenes Erleben oder mehr ein durch das eigene Erleben hindurchgegangenes Fremdes sei) auf alle Fälle „Leben", Wirklichkeit zur Darstellung bringt, — daß er aber in der Symbolisierung diesen Inhalt aus der Sphäre der Realität heraushebt: mit Rücksicht darauf kann man allgemein das Kunstwerk als (ästhetische) „Verklärung des Lebens" bezeichnen. Der Ausdruck Verklärung rechtfertigt sich deshalb, weil das an sich stets problematische („unklare") Leben seiner problematischen Bedeutung enthoben und mit der eindeutigen, klaren Schönheitsbedeutung versehen wird. Durch die künstlerische Gestaltung wird der Inhalt, als ein Stück Leben immer fragwürdig, in die Sphäre der Fraglosigkeit gehoben und eben damit, als entwirklichter, zur Schönheitsoffenbarung tauglich. Der *Inhalt* kann, nach seiner Lebensbedeutung, als moralisch relevante Realität, groß oder klein, erhaben oder lächerlich, tragisch oder komisch sein — das alles sind moralische Begriffe —: durch die Gestaltung im Kunstwerk wird er ästhetisch verklärt, mit Schönheitsbedeutung erfüllt, und das Kunstwerk ist gerade insofern Kunstwerk, als diese Bedeutung alles andere überstrahlt, als eben jene Verklärung gelungen ist. Freilich weist das Symbol noch auf jene Lebensbedeutungen hin, und das Große oder Kleine, Tragische oder Komische, Erhabene oder Lächerliche scheint noch durch. Aber nicht diese Bedeutungen machen das Werk zum Kunstwerk, nicht sie bestimmen seinen künstlerischen Charakter. Und es ist um so weniger ein Kunstwerk, je mehr sie sich noch vordrängen. Das Kunstwerk ist nie als solches tragisch oder komisch usw., sondern es ist ästhetisch bedeutsame Gestaltung eines *Inhalts,* welcher komisch oder tragisch *wäre,* wenn er nicht im Werk entwirklicht wäre. Wem es daran gelegen ist, Tragisches, Erhabenes usw. einfach „wiederzugeben", mitzuteilen, ohne den Willen zur ästhetischen Verklärung, der ist nicht Künstler, sondern „Referent". Und wer dem Kunstwerk gegenübertritt, um sich von ihm erschüttern oder rühren oder belustigen oder unterhalten zu lassen, der wird gerade vom *Kunstwerk* nichts haben, weil er das Leben (den Inhalt) sucht und nicht die Form. Was nicht heißen soll, daß der Schönheitsempfängliche vor dem Kunstwerk nicht *auch* erschüttert oder belustigt werden könne: es ist

Digitized by Google

klar, daß bei der bekannten Verflechtung des ästhetischen in das moralische Leben und bei der Kulturverflochtenheit der Kunst die ästhetische Wirkung von der moralischen nie ganz frei sein kann. Man muß sich aber auch deutlich machen, daß das, worauf es im Kunstwerk ankommt, nicht der Inhalt und seine Bedeutung, sondern die Form ist.

Die Gefahr, die Bedeutung des Kunst-Werks in seinem Inhalt zu suchen und zu sehen, erscheint besonders groß gegenüber der *redenden* Kunst. Das ist daraus verständlich, daß ja auch das „Referat", das gar keine künstlerischen Zwecke verfolgt, sich mit Vorliebe der Rede bedient: der Unterschied zwischen Referat und Kunstwerk kann hier nicht schon am verschiedenen Material oder Stoff erkannt und bemerkt werden. Musik oder auch Malerei sind in dieser Beziehung günstiger gestellt: einem rein musikalischen Werk gegenüber wird auch ein verhältnismäßig stumpfes Publikum noch merken, daß es sich hier nicht um eine Zeitungsnotiz oder eine Anekdote, sondern um ein Kunstwerk handelt, d. h. um etwas, das nicht wegen seines Inhalts, sondern wegen seiner Form da ist. Und auch der Produzierende selbst wird hier nicht so leicht der Gefahr unterliegen, das Werk zum bloßen Referat werden zu lassen, — eben weil Musik so gar kein übliches „Referiermittel" ist. Die Rede aber ist ein solches Mittel, und darum ist schon für den Produzierenden die Gefahr des Abgleitens in das künstlerisch sinnlose Referat eher vorhanden; vor allem aber ist es eher möglich, daß das Publikum das redende Kunstwerk wie ein Referat aufnehme. Es ist ja Tatsache, daß man vom „Dichter" weithin Erschütterung, Rührung, Erbauung, Belustigung, Unterhaltung direkt verlangt, — als ob er ein Redner oder Zeitungsschreiber oder Gesellschafter und nicht ein Künstler wäre. Ja man verlangt nicht selten geradezu Lebens-*Belehrung,* psychologische, soziologische Aufklärung und derartiges. Und ein Dichter muß schon ein starker Dichter sein, wenn er der Versuchung, die in jenem (ökonomisch sich auswirkenden) Verlangen des Publikums besteht, nicht erliegen soll.

Diese Gedanken führen, für die redende Kunst zunächst, dann aber für die Kunst überhaupt, direkt zur Frage des „Realismus" oder „Naturalismus". Es ist selbstverständlich, daß kein Kunstwerk als solches im strengen Sinne „realistisch" sein kann, eben weil es als Kunstwerk ästhetische

Digitized by Google

Verklärung und also Entwirklichung des Wirklichen sein muß. Realistisch in diesem Sinne kann nur ein Referat sein, das heißt die Mitteilung eines künstlerisch nicht bearbeiteten realen Inhalts. Andererseits *kann* der *Inhalt* auch eines echten Kunstwerks durchaus „real", „naturgetreu", mindestens „wahr" im Sinne der realen Möglichkeit (Wahrscheinlichkeit) sein. Wenn nur dieser ganze, der Realität entnommene oder doch in der Realität mögliche Inhalt eben geformt, durch die Darstellung ins Symbolische erhoben und so *ästhetisch* bedeutsam wird. Auch eine wahre oder wahrscheinliche „Begebenheit" kann echt künstlerisch dargestellt werden. Man mag an gute Lyrik denken, oder an ein gutes Porträt. Es ist ja für das Kunstwerk wirklich irrelevant, welches sein Inhalt sei. Darum aber *kann* nun dieser Inhalt auch ebensogut völlig „unwahrscheinlich" sein, und kann das Dargestellte der Naturtreue entbehren. Es ist sogar in einem gewissen Sinne günstig, wenn die Naturwahrheit durchbrochen oder aufgehoben ist; mindestens kann so das Publikum eher darauf aufmerksam werden, daß es sich hier um ein Kunstwerk und nicht um ein Referat handelt. (Diesem Zwecke kann auch z. B. die Typisierung oder „Stilisierung" des Inhalts dienen; wo die Kunst das „Allgemeine", im Gegensatz zum Individuellen, bevorzugt, tut sie es jedenfalls in diesem Sinne der Entwirklichung, und jene Typisierung hat darum mit *wissenschaftlicher* „Generalisierung" nichts zu tun.) Es liegt durchaus in der Linie der entwirklichenden Absage an die „Natur", wenn der Künstler deutlich merken läßt, es *solle* sich hier nicht um Natur handeln, wenn er sich also schon in der Wahl des Inhalts absichtlich von der Naturwahrheit entfernt. — Andererseits freilich gibt es „Unwahrscheinlichkeiten", welche *diesen* Zweck durchaus nicht erfüllen und welche *darum* (und nicht weil sie Unwahrscheinlichkeiten sind) als künstlerisch verfehlt bezeichnet werden müssen. Das sind diejenigen, welche aus dem „Entwirklichungsniveau" des ganzen Kunstwerks *herausfallen* und so seinen eindeutigen Charakter stören. Es ist „stilwidrig", wenn in einem verhältnismäßig auf Realistik (des Inhalts) abgestellten Werk plötzlich (und durch den übrigen Inhalt nicht motiviert) eine „Unmöglichkeit" auftritt. Das Umgekehrte gilt natürlich ebenfalls: unmotivierte „Naturtreue" inmitten eines Märchen-Niveaus ist störend, weil der „Grad der Entwirklichung" nicht innegehalten ist. Alle derartigen Durchbrechungen der ein-

Digitized by Google

mal eingenommenen Position sind deshalb unkünstlerisch, weil sie so oder so die „Symbolstimmung" stören.

Alles das ist ja selbstverständlich, sobald man nur daran festhält, daß im Kunstwerk alles auf die Form ankommt, und daß weder Stoff noch Inhalt künstlerisch *ausschlaggebend* sein können. Von hier aus löst sich endgültig auch die Frage des „Häßlichen" in der Kunst. Ein Werk, welches Kunstwerk ist, kann als solches nie häßlich sein. Denn es ist Repräsentanz der Schönheit, und es ist um so reiner Kunstwerk, je reiner es Schönheit repräsentiert. Aber zweierlei ist möglich: daß es dem Empfänger häßlich *vorkommt*, — und dann: daß sein Inhalt, als Inhalt (als Stück Realität) genommen, häßlich „ist", d. h. auch vom Künstler so empfunden worden ist. Beides erklärt sich daraus, daß, wie wir aus früherer Betrachtung wissen, häßlich im Grunde nicht ein ästhetischer, sondern ein moralischer Begriff ist. Wir können häßlich nur das nennen, was einen *Anspruch* in brüsker Weise nicht erfüllt; und ist auch der Anspruch derjenige der Schönheit, so ist doch unsere *Haltung*, aus der heraus jenes Urteil oder jene Empfindung „häßlich" erfolgt, eben die moralische und nicht die ästhetische Haltung. Wozu dann noch kommt, daß in der Regel in der Empfindung „häßlich" nicht nur ein ästhetischer, sondern auch ein moralischer Mangel mit konstatiert ist. — Bezieht sich, vom Publikum aus, das Urteil „häßlich" auf das Kunstwerk als solches, so kann es also nur bedeuten, daß es (das Werk) den an es gestellten ästhetisch-moralischen Anspruch zurückstößt. Es handelt sich also um ein Urteil, welches lediglich diesen subjektiven Anspruch zum Ausdruck bringt und das Werk, sofern es wirklich Kunstwerk ist, nicht berührt. — Bezieht sich aber, was zumeist der Fall sein wird, jenes Urteil auf den *Inhalt* des Werkes, so trifft es selbstverständlich nicht das Kunstwerk als solches, — auch dann nicht, wenn es „Recht hat". In diesem Fall *wollte* der Künstler Häßliches darstellen. Dies ist durchaus möglich. Denn *alles* „Leben" kann Inhalt eines Kunstwerks werden, auch das häßliche. Bedingung des *Kunstwerks* ist nur, daß der Inhalt *verklärt* werde. Es ist darum recht eigentlich ein Triumph der Kunst, wenn sie Häßliches (als häßliche Realität Erlebtes) künstlerisch zu gestalten vermag; es ist ein Sieg der künstlerischen Gestaltungskraft über einen Inhalt, welcher der ästhetischen Verklärung besondern Widerstand leistet.

Digitized by Google

V. Der Sinn.

1. Die Überwindung des moralischen Standpunktes.

Wir kehren von der Kunst, die ja nur eine von den Auswirkungen der ästhetischen Haltung ist, zum Ganzen des ästhetischen Lebens zurück. Sofern die ästhetische Haltung für das philosophische Denken zum Problem wird, gibt es eine philosophische Ästhetik. Ihre Frage ist die Frage nach der Bedeutung des nicht sich selbst, aber dem philosophischen Denken fragwürdigen ästhetischen Lebens. Wir haben sie in ihrer ontologischen Wendung beantwortet (II. Teil) und von daher die Phänomene des ästhetischen Lebens neu zu verstehen gesucht (III. und IV. Teil). Es bleibt uns übrig, diese Überlegungen durch die ideologische Betrachtung zu ergänzen. Diese Betrachtung geht nicht mehr auf das Wesen, sondern direkt auf den Sinn des ästhetischen Lebens.

Wir erinnern uns, was die Sinnfrage zu bedeuten hat. Sie kann nicht vom ästhetischen, sondern nur vom moralischen „Standpunkt" aus gestellt werden, und sie drückt zugleich die Unfähigkeit aus, von diesem Standpunkt her das „Recht" der ästhetischen Haltung einzusehen. Was diese Haltung unverständlich macht, ist ihre Amoralität, ihre Zweckfremdheit, Entscheidungsfremdheit, Unverantwortlichkeit. Der Inhalt der Frage ist der: wie kann das in sich Sinnfremde sinnhaft sein? Es ist gezeigt worden, daß es sich dabei nicht etwa um ein Scheinproblem handelt, sondern um eine reale Schwierigkeit, weil die interne Sinnfremdheit des Ästhetischen in keiner Weise zu leugnen ist.

Alle echten Probleme sind unlösbar von dem Standpunkt her, von dem aus sie gestellt werden und bestehen. Die moralisch gestellte Sinnfrage involviert einen moralischen Sinnbegriff, und diesem entspricht die ästhetische Haltung nicht. Damit vom Standpunkt der Frage aus das „Recht" des ästhetischen Lebens begriffen, damit ihm Sinn zuerkannt werden

Digitized by Google

könnte, müßte ein Moralisches im Ästhetischen gesehen werden können, und gerade dies ist ausgeschlossen. Darum gibt es keinen moralisch verstandenen Sinn des Ästhetischen.

Dies will nichts anderes besagen, als daß vom moralischen Standpunkt aus die ästhetische Haltung in keiner Weise zu rechtfertigen sei. Jener Standpunkt „verlangt" zweckhafte Entscheidung, d. h. er identifiziert das sinnhafte Leben mit der an einem Ziel (Zweck) orientierten Entscheidung. Er kennt einen Sinn nur in der Bedeutung solcher Zweckorientiertheit. Mag eine Entscheidung unter irgend einem Gesichtspunkt richtig oder mag sie falsch sein: als Entscheidung selbst hat sie Sinn, denn sie ist an einem Zweck orientiert. *Alles* moralische Leben ist sinnhaft, denn — ob es als gut oder als böse beurteilt werde — es kreist um einen Sinn, es will etwas, es ist zweckhaft orientiert. Wir wissen, daß der „letzte Zweck" immer das reine Sein ist (auch wo er in der einzelnen Zwecksetzung verkannt, ja negiert sein sollte). So ist alles moralische Leben, ob gut oder böse, am Seinsziel orientiert und also im Namen des Seins sinnvoll oder doch sinnhaft. Aus dem gleichen Grund aber ist alles *ästhetische* Leben sinnlos; denn es fehlt ihm jeder Zweckcharakter, jede Entscheidung, jede Orientiertheit an einem Ziel. Es sucht nicht das Sein, kreist nicht um das Sein, weil es am „Dasein" genug hat. So ist es, vom moralischen Standpunkt aus, nicht nur unverständlich, sondern es ist sinnlos, vollkommen ungerechtfertigt. Es ist nicht nur „böse", so wie irgend eine seinswidrige Entscheidung als böse beurteilt werden mag; ein solches „Böses" wäre immer noch sinnhaft. Nein, die ästhetische Haltung ist, von hier aus, mehr als böse, weil sie außerhalb aller Sinnhaftigkeit liegt. Böses ist verzeihlich, ästhetische Haltung ist nicht verzeihlich; denn sie kann sich in keiner Weise „zum Guten wenden", weil sie jenseits — oder diesseits — von Gut und Böse liegt.

So scheint die Sinnfrage der Ästhetik nur eine negative Antwort finden zu können. Dabei müßte es in der Tat bleiben, wenn Ästhetik sich mit dem „moralischen Standpunkt" identifizierte. Aber wir haben schon (II. Teil) darauf hingewiesen, daß sie dies gar nicht kann, wenn sie Ästhetik sein soll. Zwar ist zweifellos alle philosophische Problemstellung, eben weil sie Problemstellung ist, eine Dokumentation des moralischen Lebens, und insofern stellt auch Ästhetik ihre Sinn-

Digitized by Google

frage vom moralischen „Standpunkt" her. Aber Philosophie wäre nicht Philosophie, wenn sie sich mit diesem Standpunkt *identifizierte*. Wenn Philosophie die Sinnfrage stellt, so dokumentiert sie damit freilich ihre Herkunft aus dem moralischen Leben (weil nur in moralischem Zusammenhang überhaupt Fragen gestellt werden können); aber indem sie die Sinnfrage ernsthaft und ohne Voreingenommenheit stellt, stellt sie sie auch an ihren eigenen Ursprung, an das moralische Leben selbst, und dies bedeutet, daß sie sich prinzipiell nicht mit dem moralischen Standpunkt identifiziert. Es kann allerdings so scheinen, als ob die an das *moralische* Leben gestellte Sinnfrage selber „sinnlos", völlig überflüssig, zu keinem Zwecke dienlich sei; denn das moralische Leben *ist* gerade das sinnhafte Leben, und Philosophie entnimmt ihm den Sinnbegriff: was soll da noch eine Sinnfrage? Das moralische Leben scheint der Philosophie nicht ernstlich zum Problem werden zu können. — Allein Philosophie wird gerade dadurch Philosophie, daß sie über ihre Herkunft hinauswächst. Die Sinnfrage, einmal erweckt, läßt sich keine Schranken auferlegen. Sie wendet sich auch auf ihre Herkunft zurück und wird so zur Frage nach dem Sinn des zweckhaften Lebens. Das will heißen, daß sie sich mit der Feststellung der *internen* Sinnhaftigkeit dieses Lebens nicht begnügt, sondern nach dem Sinn *dieser* Sinnhaftigkeit, d. h. nach dem Sinn des moralischen Lebens *samt* seiner innern Sinnbestimmtheit fragt. Wohl hat moralisches Leben insofern einen Sinn, als es Sinn *setzt*, Zweck setzt, sich an Zwecken orientiert. Aber hat diese ganze Zweckhaftigkeit, diese interne Zweckorientiertheit, ihrerseits Sinn? Hat es einen Sinn, Zwecke zu setzen, realisieren zu wollen, an der Idee des Seins sich zu orientieren, kurz: sich zu entscheiden, zu handeln, zu wollen?

Die philosophische Fragestellung identifiziert sich nicht mit dem moralischen *Standpunkt*. Dieser Standpunkt besteht darin, daß alles Urteil über Recht oder Sinn vom moralischen Leben aus, von seinem internen Sinn aus erfolgt. Sinn wird mit moralischem Sinn identifiziert. Für den moralischen Standpunkt kann daher etwas nur dann Sinn haben, wenn es selber moralisch-zweckhafter Natur ist. Der moralische Standpunkt ist prinzipielle Intoleranz gegen alles, was nicht moralisches Leben sein sollte, eben darum auch prinzipielle Verständnislosigkeit dafür. Eine Philosophie, die

Digitized by Google

sich mit diesem Standpunkt identifizierte und also keinen andern als den immanenten Sinnbegriff des moralischen Lebens kennte, wäre *Moralismus*. Aller Moralismus ist Borniertheit der Sinnfrage und des Sinndenkens auf den internmoralischen Sinnbegriff, Haltmachen vor dem moralischen Leben selbst, Stumpfheit gegenüber *der* Problematik, welche nicht innerhalb des moralischen Lebens, sondern als Sinnfraglichkeit des moralischen Lebens selber existiert.

Philosophie, wiewohl als Problemstellung aus dem moralischen Leben entsprungen, *kann* nicht auf dem Standpunkt des moralischen Lebens verharren, sofern sie Problem-*Lösung* sucht. Mehr als das: sie dokumentiert hiermit, daß sie von Anfang an nicht dem moralischen Leben verschrieben ist. Dies besonders deutlich, wo sie philosophische Ästhetik wird. Mag Ästhetik sich, sofern ihr das ästhetische Leben zum Problem wird, an dem Ärgernis *entzünden*, das die *moralische* Haltung am ästhetischen Leben nimmt: sie würde nicht Ästhetik, wenn sie auf diesem Ausgangsstandpunkt verharrte. Denn vom moralischen Standpunkt aus gibt die ästhetische Haltung gar keine ernsthafte Sinnfrage auf, sondern sie ist von vornherein als sinnlos verurteilt. Sie ist für den moralischen *Standpunkt* reines Ärgernis und insofern überhaupt nicht mehr fraglich. *Moralistische Philosophie* könnte nicht anders urteilen. Sie könnte zwar formal die Sinnfrage an das ästhetische Leben stellen, aber sie hätte zugleich die negative Antwort bereit: sie könnte keine *Lösung* der Sinnfrage *suchen*. Das heißt aber, daß sie nicht Ästhetik sein könnte; denn Ästhetik will die Sinnfrage, die an die ästhetische Haltung ernsthaft gestellt ist, *lösen*. Damit dokumentiert Ästhetik, daß sie von vornherein den moralischen *Standpunkt* nicht teilt. Sie bekennt durch das *Suchen*, daß das Problem für sie ernsthaft *besteht* und nicht von vornherein gelöst ist. Sie bekennt also, daß sie einen Sinn des Ästhetischen ahnt, obschon dieser Sinn zunächst nicht eingesehen werden kann. Ein *Problem* der Ästhetik kann nur dadurch existieren, daß das ästhetische Leben von Anfang an so ernst genommen wird wie das moralische, d. h. dadurch, daß ein (verborgener) Sinn geahnt wird, trotz der anscheinenden Sinnlosigkeit. Indem Philosophie Ästhetik wird, hat sie sich schon in der Fragestellung vom Moralismus emanzipiert, bevor noch irgend eine „Rechtfertigung" des Ästhetischen sich abzeichnet. Schon die Fragestellung

Digitized by Google

der Ästhetik ist eine Absage an den moralischen *Standpunkt.*

Der Mensch, welcher philosophiert, ist eben nicht der „moralische", sondern der ganze Mensch, — obwohl das moralische Leben es ist, dem die Problem-Empfindlichkeit als solche entstammt. Der moralische Mensch würde nur moralische Lösungen suchen, d. h. Entscheidungen innerhalb des zweckhaften Lebens. Der ganze Mensch aber sucht ein ganzes, eindeutiges Leben überhaupt, und er kann nicht bei moralischer Lösung moralischer Probleme stehen bleiben, weil er durch Beschränkung auf dieses Leben seine eigentliche Sehnsucht enttäuschte. Indem ihm das ästhetische Leben zum Problem wird, weil es vom moralischen Gesichtspunkt aus anscheinend sinnlos ist, und indem er doch seinen Sinn sucht, hat er schon entdeckt, daß jener moralische Gesichtspunkt, eben *weil* er keinen Sinn des ästhetischen und damit des ganzen Lebens erkennen läßt, *selber als Gesichtspunkt fraglich ist.* So wendet sich das Problem der Ästhetik, weil es ernsthaftes Problem ist, auf das moralische Leben mit seinem Standpunkt selber zurück: *Das Ästhetische kann nicht zum Problem werden, ohne daß zugleich das Moralische zum Problem wird.* In der Frage der Ästhetik wird das ästhetische Leben nicht grundsätzlich preisgegeben (wie es vom moralischen Standpunkt aus der Fall wäre), sonst könnte gar keine Frage mehr existieren. Wird aber das ästhetische Leben (vielmehr seine Sinnhaftigkeit) nicht von vornherein preisgegeben, so ist damit schon das „Alleinrecht" des *Moralischen* preisgegeben; das moralische Leben wird, trotz seiner internen Sinnhaftigkeit, seinerseits sinnfraglich. — Dies ist der Punkt, von dem wir ausgehen müssen, wenn die Sinnfrage der Ästhetik ihre Lösung finden soll. Wir haben erkannt, daß in der Frage der Ästhetik ein anderer, „höherer" *Sinnbegriff* waltet als in allen moralischen Fragestellungen. Hier war der Sinnbegriff ein Zweckbegriff; nun wird die Sinnhaftigkeit dieses zweckhaften Sinnbegriffs selber fraglich, — fraglich in seiner maßgebenden Bedeutung.

Sobald einmal die „moralistische Naivität" gebrochen und der Sinn des moralischen Lebens selber in Frage gestellt ist, kann nun gesehen werden, was vom moralischen Standpunkt aus nie zu entdecken war: daß dieser Standpunkt sich mit dem *Leben* in Widerspruch setzt, indem er das Wesen

Digitized by Google

des moralischen Lebens mit dem Wesen des Lebens selber identifiziert und also diesem Leben als ganzem das Gesetz oder den Sinn des moralischen Lebens vorschreiben will. Welches ist denn die Tendenz des moralischen Lebens, die seinen internen Sinn ausmacht? Doch keine andere als die Elimination der Lebens-Problematik, als ideelles Ziel der moralischen Entscheidungen gedacht. Jede einzelne zweckhafte Entscheidung geht auf Endgültigkeit, auf eindeutiges Leben, das in sich nicht mehr die Notwendigkeit neuer Auseinandersetzung und also neuer Entscheidung, kurz: das in sich keine Problematik mehr trüge. Das ist ja der Sinn alles zweckhaften Verhaltens: etwas zu realisieren, was *Ziel* wäre, d. h. Ende und Endgültigkeit. Alle „Teleologie" will, daß einmal „Ruhe" sei, daß einmal keine Zweckhaftigkeit mehr nötig sei; alles moralische Leben tendiert nach der Aufhebung seiner selbst in einem „Zustand" der Vollkommenheit. Dieser Zustand ist kein anderer als derjenige der eliminierten Problematik; denn nur mit dem Verschwinden der Problematik verschwindet die Notwendigkeit des moralischen Kampfes.

Daraus ist zweierlei zu ersehen. Erstens spricht das moralische Leben, indem es über sich selbst hinaus tendiert, sich selber das Urteil der Sinnlosigkeit unter letztgültigem Gesichtspunkt. Zwar hat es seinen internen Sinn; er besteht in der als notwendig erlebten Realisation des „Seins", eben der Vollkommenheit oder Endgültigkeit. Zum Zwecke dieser Realisation *ist* das moralische Leben, und es hat einen Sinn, weil es ein Ziel hat und diesem Ziele dient. Aber nun erweist sich gerade dieses Ziel als etwas, was dem moralischen Leben „widerspricht"; denn wenn es realisiert wäre, im Zustande der Vollkommenheit, hätte „moralisches Leben" keinen Sinn mehr. Es wäre kein Ziel mehr zu realisieren, und es hätte keinen Sinn mehr, Zwecke zu setzen. Das Ziel des moralischen Lebens hebt prinzipiell die endgültige Sinnhaftigkeit dieses Lebens auf, also auf jeden Fall die Berechtigung eines moralischen *Standpunktes*. Vom eigenen Ziel aus gewinnt das moralische Leben den Charakter der Vorläufigkeit. Sein Sinn (die Realisation der Vollkommenheit) kann nicht Sinn des Lebens überhaupt sein, weil sonst mit dem erreichten Lebensziele der Sinn des Lebens zerstört wäre. Die Vollkommenheit ist ihrerseits vom moralischen Standpunkt aus sinnlos. Dies ist der Widerspruch. Entweder ist

Digitized by Google

Vollkommenheit sinnvoll, — und dann ist moralisches Leben nicht *eigentlich* sinnvoll; oder dieses moralische Leben ist das eigentlich Sinnvolle, dann aber ist sein *Ziel* in sich selber sinnlos. Indem der moralische Standpunkt den Sinn des Lebens im moralischen Leben sieht, negiert er die Sinnhaftigkeit seines eigenen Zieles, jener Vollkommenheit, in welcher moralisches Leben nicht mehr wäre. Indem er aber doch dieses Ziel setzt und damit alles als sinnlos erklärt, was nicht diesem Ziele diente (was nicht zweckhaftes Leben wäre), spricht er wider Willen über sich selbst das Urteil der Vorläufigkeit, der Bedingtheit, also der *Standpunkts*-Unfähigkeit.

Zweitens wird deutlich, daß der Standpunkt, welcher das moralische Leben mit dem sinnvollen Leben überhaupt identifiziert, dem *Wesen* des Lebens nicht gerecht wird, sondern es verleugnet. Denn das Leben *ist* als solches problematisch, durch und durch; sonst gäbe es ja auch kein moralisches Leben. Die Problematik aus dem Leben eliminieren zu wollen, sich diese Elimination zum Ziele zu setzen, das ist illusionärer, realitätsblinder „Idealismus". Ein Leben ohne Problematik ist kein *wirkliches* Leben; eine unproblematische Realität zu wollen, heißt ein in sich selbst Unmögliches zu wollen. Entweder ist Eindeutigkeit (Abwesenheit von Problematik), — dann aber ist keine Realität; oder es ist Realität (Realisiertes), dann aber ist es problematisch. Es ist also vollkommen sinnlos, einen unproblematischen Zustand *realisieren* zu wollen. Ein Standpunkt, welcher behauptet, daß die Arbeit an der Elimination der Problematik in höchster Instanz sinnvoll sei, welcher also den internen Sinn des moralischen Lebens zum Sinn *des* Lebens stempelt, ist einfach blind. Es liegt eine Verkennung der Realität in ihrem innersten Wesen vor; zu diesem Wesen gehört die Problematik, und moralisches Leben selber ist dafür die ständige Bestätigung. Aller (moralische) Idealismus verkennt das *Wesen* der Realität. Wahrhaftig klarblickend ist nur jener „Realismus", welcher nicht moralischer Illusion sich hingibt: er allein sieht und hält daran fest, daß Leben problematisches Leben ist, und daß daher alle Arbeit für ein unproblematisches Ziel, obwohl sie zielhaft und insofern intern sinnvoll ist, doch in höherer Instanz sinnlos sein muß, jedenfalls für sich allein genommen sinnlos ist. Wenn das moralische Leben keinen *andern* Rechtsgrund oder Sinn-

Digitized by Google

Nachweis aufzubringen vermag als sich selbst, mit seinem Vollkommenheitsziel, dann ist es gerichtet.

Der Moralismus, der im *moralischen* Leben den Lebens-Sinn sucht und daher alles andere von vornherein als sinnlos beurteilt, hat einfach keinen Respekt vor der Wahrheit des Lebens selbst. Er hat kein Organ für dessen tiefe Rätselhaftigkeit, d. h. für seine praktische Problematik. Wer davor die Augen nicht verschließt — und gerade die moralischen Notwendigkeiten wären geeignet, sie uns offen zu halten — dem *muß* der Sinn des moralischen Lebens als solcher fraglich sein. Genauer noch: er muß sehen, daß dieses moralische Leben wohl einen Zweck, aber keinen Sinn hat, weil der Zweck unrealisierbar ist und weil sogar ein Widerspruch zwischen seinem Gehalt und dem moralischen Leben selber besteht. Wenn damit nicht *endgültig* über den Sinn oder Unsinn des moralischen Lebens geurteilt ist, so kann dies nur daher kommen, daß wir über diese festgestellte Sinnlosigkeit hinaus einen Sinn ahnen und suchen, einen Lebens-Sinn, welcher dann auch dem moralischen Leben den Sinn verliehe, welchen es in sich selber *nicht* hat. Dies tun wir gerade, wenn wir die Frage der *Ästhetik* stellen. In ihr suchen wir zwar den Sinn des *ästhetischen* Lebens; aber dadurch, daß uns wegen der negativen Haltung des moralischen Standpunktes das letzte Recht dieses Standpunktes fraglich wird, werden wir *über* jeden bisherigen „Standpunkt" hinausgewiesen: wir suchen einen Lebens-Sinn, der geeignet wäre, mit dem ästhetischen auch das nun fraglich gewordene moralische Leben zu begründen. Was wir „ablehnen", ist nicht das moralische Leben, sondern der moralische Standpunkt in der Sinnfrage, der Moralismus. Wir lehnen ihn ab, weil er keinen Raum hat für Recht und Sinn des doch auch realen ästhetischen Lebens; er ist aber schon deshalb abzulehnen, weil er einen endgültigen Sinn des moralischen Lebens selber nicht zu begründen vermag. Ein Standpunkt, welcher der Realität des Lebens nach beiden Seiten, nach der moralischen wie der ästhetischen, nicht gerecht zu werden vermag, kann nicht der letzte Standpunkt der sinnahnenden und sinnsuchenden Philosophie sein. Er muß überwunden werden.

Aber die Überwindung geht nur durch die höhere Wahrhaftigkeit hindurch. Man muß das Leben sehen wollen, wie es ist. Man muß sehen, daß das ästhetische Leben vom

Digitized by Google

moralischen Standpunkt aus keinen Sinn hat, daß es aber auch in sich selber, weil es zweck- und ziellos ist, auf keinen Sinn hinweist; man muß aber auch sehen, daß das moralische Leben in sich selber, obwohl es zweckhaft ist, keinen Sinn hat. Soll das Leben überhaupt Sinn haben, so muß es anderswo begründet sein als im moralischen oder ästhetischen Leben selbst.

Soll aber der Sinn *gefunden* werden, so müssen wir zweifellos vom *moralischen* Leben ausgehen, nicht vom ästhetischen. Denn dieses weist auf keinen Sinn hin; es hat keinen internen, aus ihm selbst entwickelten Sinnbegriff, es produziert überhaupt keinen Sinnbegriff und daher auch keine Sinnfrage. Sinnfrage und Sinnbegriff verdanken ihr Dasein dem moralischen Leben. Dieses sucht Sinn zu realisieren (wenn auch in sinnloser Weise), *hat* also einen Sinnbegriff und kann, sobald nur die moralistische Naivität erschüttert ist, eine Sinnfrage hervorbringen, welche über den (erschütterten) internen Sinn hinausreicht. Von der Lösbarkeit dieser Frage wird es abhängen, ob mit einer wahrhaften Begründung des moralischen Lebens auch die Sinnfrage der Ästhetik eine Antwort finde oder nicht.

Wir sahen, daß die zweckhafte Lebenshaltung als solche sinnlos ist, gerade weil sie ein (utopisches) Ziel besitzt. Dieses Ziel, welches ihr als zu realisierendes ihren internen Sinn gibt, raubt als nichtrealisierbares ihr in höherer Instanz den Sinn. Nun ist aber zweckhaftes Leben mit der Problematik der Wirklichkeit unweigerlich „gegeben", ja es ist mit dieser identisch. Darum erscheint diese ganze Problematik in sich sinnlos. Man kann das auch anders ausdrücken. Die Realität als problematische und von der Problematik niemals zu befreiende (da die Problematik zu ihrem Wesen gehört) ist in sich selber „unbegründet". Sie ist nicht aus sich selbst verständlich, sie versteht sich selber nicht. Denn sie hat ein Ziel (das unproblematische, endgültige Sein), das sie in jedem ihrer Akte will; zugleich aber will sie es in jedem ihrer *Akte* nicht, was ja gerade ihre Problematik, ihren wesenhaften Widerspruch oder ihre Zweideutigkeit ausmacht. *Wollte* sie ihr Ziel und wollte sie nichts anderes, *könnte* sie also eindeutig wollen, so wäre sie nicht *problematische,* sondern eindeutige Wirklichkeit, und ihr Ziel wäre daher nicht erst Ziel, sondern es wäre ewig verwirklicht: die Wirklichkeit wäre wesenhaft eindeutig und brauchte dies nicht erst

Digitized by Google

werden zu wollen. So wie sie ist, will sie immer zugleich nicht, was sie doch will. Darum verharrt sie im „Werden", darum ist keine ihrer Entscheidungen endgültig. Gerade dieses ewige Zusammensein von Wille und „Gegenwille" ist aber von ihr aus und für sie vollkommen „unverständlich". Moralisches Leben, problematische Wirklichkeit, ist sich selbst und in sich selbst ein absolutes Rätsel. Wirklichkeit, als problematische, „fühlt" in ihrer ewig neuen Entscheidungsnotwendigkeit ein unauflösbares Geheimnis, welches darin besteht, daß sie nicht „kann", was sie will, d. h. daß sie nicht *nur* das will, was sie will. Sie „hat sich nicht in der Hand", sonst hätte sie ihr Ziel in der Hand. Sie ist nicht der „zureichende Grund" ihrer selbst, sonst hätte sie sich in der Hand. Wäre sie ihr eigener Grund, wäre sie aus sich selbst verständlich oder also in sich selbst begründet, so wäre sie ihrer Zwecksetzung konform, sie wäre so, wie sie in jeder Entscheidung zu sein intendiert: endgültig, „vollkommen". So aber hat sie in sich nicht Grund noch Sinn. Ihre Sinnlosigkeit ist ihre Unvollkommenheit; sie ist zugleich der Ausdruck ihrer ewigen Rätselhaftigkeit.

Diese Rätselhaftigkeit *besteht* nicht nur, sie kann auch *erlebt* werden, und sie wird erlebt, wo immer der Blick für die Realität offen bleibt, d. h. wo nicht moralistisch-idealistische Beschränktheit prinzipiell die Realität nicht sehen will. Man kann wohl sagen, daß solche Beschränktheit eigentlich ein „Rettungsversuch" (oder doch ein Fluchtversuch) sei gegenüber der drohenden Entdeckung der Sinnlosigkeit des moralischen Lebens, — ein Versuch, dem Grauen der metaphysischen Rätselhaftigkeit unseres zweckhaften Daseins zu entrinnen. Aber ein untauglicher Versuch, der Taktik des Vogels Strauß vergleichbar. Das *Rätsel,* die Dämonie der problematischen Wirklichkeit, verschwindet nicht, wenn man sie noch so hartnäckig leugnet. Sie bleibt nicht nur tatsächlich bestehen; sie verschwindet auch nicht aus unserm Gefühl. Zeugnis ihres Fortlebens auch bei moralistischer Haltung ist die unerlöste Krampfhaftigkeit des zweckhaften Lebens gerade unter moralistischem Prinzip, — das Hasten nach Zielen, das Zwingenwollen der Endgültigkeit (heiße sie nun Glück oder Seelenruhe oder Freiheit von Sünde und Schuld), die ganze gerade auf diesem moralischen Boden deutliche Unselbstverständlichkeit, Freudlosigkeit, Humorlosigkeit der praktischen Lebensführung. So lebt keiner, der mit sich und

Digitized by Google

der Welt im Reinen ist; so lebt einer, wenn er die Dämonie des Lebens und Lebenmüssens nicht sehen will und doch ständig von ihr verfolgt wird. — Wer aber den Sinn für die Realität bewahrt hat und nicht an „Theorien" verkauft ist, dem wird oder vielmehr bleibt ihre Rätselhaftigkeit offenbar, — jene *praktische* Rätselhaftigkeit, die wir ja mit jedem Akte zwecksetzenden Lebens bestätigen, weil jeder Akt nicht nur Auswirkung der innern „Grundlosigkeit" (Problematik) ist, sondern zugleich eine Reaktion dagegen, ein praktischer, aktiver Versuch, sie zur Endgültigkeit und Ganzheit hin zu überwinden. Jede Tat will die Welt vom Dämon der Sinnlosigkeit befreien, ihr praktisches Rätsel praktisch lösen; also anerkennt jeder Tätige praktisch jene Dämonie. Ob bewußt oder nicht bewußt, gilt hier völlig gleich: im moralischen Leben selbst ist die rätselhafte Undurchschaubarkeit der Realität, der Welt, des Schicksals *erlebt,* ob sie dann auch „zugegeben" und ob sie dazu noch theoretisch gedacht werde oder nicht.

Es ist darum eine vollkommen „natürliche", lebenswahre Begleiterscheinung des moralisch-zweckhaften Lebens, daß die Welt uns als rätselhaft, geheimnisvoll, ja — in Anbetracht des Seinswillens und der Gebundenheit an das Nichtkönnen — dämonisch erscheint; sie *ist* so, und die Tatsache des moralischen Lebens selbst ist der „Beweis" dafür. Alle Aufklärung und alle Technik (die nichts als „praktische Aufklärung" ist) will die Welt enträtseln, entdämonisieren, — und beweist eben damit, daß das Rätsel *ist.* Man will rational oder technisch sich der Realität „bemächtigen", das heißt: man will das Erlebnis der dämonischen Unberechenbarkeit und Unfaßbarkeit eliminieren. Also steht man unter ihrem Druck. Das Bestreben selber ist so „natürlich" wie das zweckhafte Leben überhaupt, das ja als ganzes gar nichts anderes ist als Wille zur Elimination der Problematik und also der Dämonie. Aber das Bestreben „hilft nichts"; denn die Problematik bleibt. Der Erfolg aller „Erkenntnis" und aller Technik ist nie die Überwindung des Rätsels, des theoretischen oder des praktischen, sondern stets nur die Umgießung des Rätsels in eine andere Form. Für den technisch und rational fortgeschrittenen, kultivierten, aufgeklärten Menschen ist die Welt und das Leben nicht minder undurchschaubar, grundlos, rätselhaft, dämonisch als für den „Primitiven"; die ewige Problematik hat nur andere Bild-

Digitized by Google

Gestalt angenommen. Weshalb es denn nie ausgeschlossen ist, daß in kultivierten Verhältnissen plötzlich wieder alte und uralte Symbole des dämonischen Erlebnisses auftauchen: das Erlebnis selber ist eben ewig jung.

Aber mit dem moralischen Leben ist nicht nur das Rätselerlebnis ewig verbunden, sondern noch etwas anderes, nämlich die untilgbare „Ahnung" eines Sinnes, d. h. einer *Gelöstheit* des Rätsels. Diese Ahnung lebt auch im Moralismus, sie ist hier nur verzerrt, entsprechend der willentlichen Blindheit gegen das Rätsel selbst; sie ist verkehrt in die utopisch-idealistische Meinung, die Gelöstheit des Rätsels liege im Verfolg und in der Macht des moralischen Verhaltens selbst. Darum ist der Moralismus „Fortschrittsglaube", Kulturglaube, Zielfanatismus. Einmal, so ist die Meinung, werden wir es zwingen, theoretisch erkennend oder praktisch-technisch handelnd. Angesichts negativer Erfahrungen wird jenes „Einmal" wohl hinausgeschoben, in nebelhafte und vielleicht unendliche Fernen, aber die Meinung wird festgehalten, — wenn auch freilich im Begriff des „endlosen" Fortschrittes schon die Sinnlosigkeit anerkannt ist. — Solcher Fortschritts-Idealismus ist ein betrogener Betrüger. Aber er ist dennoch ein Zeugnis für das Erlebnis, auf das hier aufmerksam gemacht werden soll, nämlich für die Ahnung, daß die erlebte Rätselhaftigkeit und also die in sich sinnlose Problematik nicht „das Letzte" sei, — für die Ahnung eines verborgenen *Sinnes,* von dem aus, wenn er „bekannt" wäre, die anscheinende Dunkelheit des problematischen Lebens erhellt würde.

Diese Ahnung, eine durch die Rätselerfahrung ständig bestrittene Gewißheit (darum eben nicht Gewißheit schlechthin, sondern Ahnung) *lebt* im moralischen Leben. Nämlich dadurch, daß dieses Leben ein *Ziel* hat, einen Sinn realisieren will. Als moralische, zwecksetzende Wesen *glauben* wir an einen Sinn, — sonst würden wir nicht Zwecke setzen, Ziele verfolgen, Endgültigkeit anstreben. Ob wir es theoretisch Wort haben wollen oder nicht: praktisch, durch jede Entscheidung, betätigen und bestätigen wir jenen Glauben. Und wenn uns daneben die dämonische Dunkelheit der Welt noch so lebendig ist, ja wenn uns klar die Unerreichbarkeit des „Endzweckes" aufgegangen ist und wir uns gar keine Illusion über die Problematik machen: wir handeln, wir setzen Zwecke, wir leben unser moralisches Leben. Und

Digitized by Google

das will heißen, daß wir *praktisch* niemals an die doch ebenfalls praktisch „zugegebene" Sinnlosigkeit glauben, nämlich nicht daran, daß sie *nur* Sinnlosigkeit sei. Wir sehen keinen Sinn, wenn wir klar sehen, aber wir glauben an einen verborgenen Sinn, — sonst könnten wir nicht handeln. Wir sehen die Dämonie, aber wir ahnen die Klarheit. Wir finden keinen Sinn, aber wir haben (praktisch, wenn auch nicht immer theoretisch) den Sinn-Begriff. Er gehört zum moralischen Leben genau so gut wie der praktische Begriff des Rätsels und der Sinnlosigkeit.

Diese Sinn-Ahnung wirkt sich in mannigfachen Formen aus. Allgemein gesprochen so, daß wir *(praktisch,* — ob nun diese praktische Haltung ein theoretisches Bild oder Symbol erzeuge oder nicht) glauben: es gibt einen „Punkt", von dem aus das Rätsel gelöst, der Sinn klar, die Dämonie aufgelöst, die Problematik des Lebens „verständlich", die problematische und in sich unbegründete Wirklichkeit *begründet* wäre. Der beschränkte Moralismus sieht diesen Punkt (und das ist sein Fehler) im realisierten Ziel; von dort aus ist ihm das moralische Leben und also alle Problematik sinnvoll und gerechtfertigt. Die problematische Welt ist ihm dazu da, damit die Problematik handelnd überwunden, das „Böse" ausgeschaltet werde. So einfach kann es sich der nicht machen, welcher den Blick für die Wesenhaftigkeit der Problematik und die interne Unbegründetheit der Realität bewahrt hat. Auch er glaubt, gerade als moralisches Individuum, an einen Sinn, sonst würde er an der ihm offenbaren Unüberwindlichkeit des „Bösen" oder des „Übels" (d. h. einfach der Problematik) zerbrechen, und die Dämonie des Schicksals würde ihm gerade die moralische Lebensmöglichkeit rauben. Aber für ihn kann dieser Glaube nicht mehr auf das realisierte Ziel bezogen sein; die idealistische Illusion, daß jener alles erklärende „Punkt" in der einfachen Fortsetzung des realen Lebens liege, diese Illusion liegt ihm fern. Wenn er trotzdem nicht verzweifelt, sondern den Sinnglauben festhält, dann kann für ihn jener Punkt *nicht* in der Linie der Wirklichkeit liegen. Die Wirklichkeit, so sagt ihm sein offener Blick, ist nicht nur „jetzt" in sich unbegründet und aus sich selber unverständlich; sie wird *niemals* aus sich selber sinnvoll sein, denn sie ist wesenhaft und darum ewig problematisch und rätselhaft. Nein, die Stelle, von der aus das Rätsel gelöst und

Digitized by Google

der Sinn klar wäre, diese geglaubte sinngebende und begründende Stelle liegt *außerhalb* der problematischen Realität, irgendwo, wo die Problematik nicht ist und nicht hinreicht. Der Sinn des Lebens *ist* — das sagt der dem moralischen Leben wesenszugehörige Sinnglaube — aber er ist für alle Wirklichkeit *verborgen,* kann nicht in ihr und nicht von ihr „gesehen" werden, weil er nicht in ihr und nicht von ihr „gegeben" ist. Was der Welt ihren Sinn gibt, sie „rechtfertigt", sie begründet, das gehört nicht ihr an: der sinngebende *Grund* der Realität ist selber *nicht real,* er ist der Realität *transzendent.*

Dieser Glaube an eine irreale, transzendente Stelle, von der aus alles Rätsel seine Erklärung fände, ist die einzig mögliche Haltung für denjenigen, der das Leben sieht wie es ist, der sich nicht in idealistisch-moralistische Fortschrittsillusionen einwiegt, und der doch *lebt,* handelt, sich entscheidet und also im moralischen Leben steht. Er ist, wie immer wieder betont werden muß, keine „Theorie", jedenfalls zunächst und ursprünglich nicht, keine Angelegenheit des „Bewußtseins" oder des Denkens, sondern eine praktische Haltung, aktiviert mit jedem Atemzug des in voller Anerkennung der realen Rätselhaftigkeit dennoch gelebten Lebens. Er ist einfach der ehrliche Lebens-Realismus des nicht moralistisch verdorbenen Menschen. Jene Transzendenz des sinngebenden Grundes der Wirklichkeit ist auch nicht „gedacht", sondern sie ist im nichtillusionistischen Glauben *erlebt,* als etwas im so geführten moralischen Leben selbstverständlich Mit- oder Vorausgesetztes. Sie bedeutet nichts anderes, als daß uns, wir mögen uns darüber intellektuell klar sein oder nicht, zwar *alles* rätselhaft erscheint, daß wir aber doch ahnen, „im Grunde" habe jedes Rätsel und also jede anscheinende Sinnlosigkeit eine für alle Realität *geheime* Lösung. Durch diese Ahnung gewinnt alles Geschehen den Charakter des *Wunders,* in ausgesprochenem Maße natürlich gerade jenes Geschehen, an welchem uns die Rätselhaftigkeit besonders eindrücklich wird. Wunder ist ja nichts anderes als ein Rätsel, von dem wir doch glauben, daß es aus dem tiefsten Gesichtspunkt kein Rätsel sei. Wunder ist das real Unverständliche, aber transzendent Begründete. Der „Wunderglaube" (in jeder Form) ist gerade nicht Glaube an die *absolute* Rätselhaftigkeit, sondern Erlebnis der realen Rätselhaftigkeit, verbunden mit dem Glauben an transzen-

Digitized by Google

dente Gelöstheit. Wer nicht moralistisch-rationalistisch entgleist ist, der anerkennt die Wunderbarkeit aller Realität; er sieht ihre interne Unbegründetheit und ahnt ihre transzendente Begründung. Wunder ist das, was trotz aller möglichen Erklärungen aus der Wirklichkeit selbst nicht erklärbar ist, was aber ahnend als außerwirklich-transzendent verständlich geglaubt ist. Das gilt für die ganze praktische Undurchschaubarkeit, also die anscheinende Sinnlosigkeit des Lebens.

Was wir hier charakterisiert haben, ist die *religiöse* Haltung, Keim des religiösen Lebens überhaupt. Sie ist der praktische Glaube an den wirklichkeitsverborgenen Sinn der als rätselhaft-wunderbar erlebten Wirklichkeit; das religiöse Leben ist dasjenige praktische Leben, das trotz seines illusionsfremden „Realismus" den Sinnglauben festhält. Die religiöse Haltung ist darum nur im Zusammenhang mit dem moralischen Leben zu verstehen. Sie ist das moralische Leben selbst, sofern dieses sich in realistischer Ehrlichkeit und zugleich im Glauben an den transzendenten Grund des Lebens vollzieht. Genau gesprochen ist sie also eine bestimmte *Einstellung* zu den Notwendigkeiten des moralischen Lebens, nämlich die Bejahung dieser Notwendigkeiten im Glauben an ihre transzendente Begründetheit, ihren absoluten Sinn (absolut heißt: gelöst von Fraglichkeit oder Problematik, also gelöst von aller Wirklichkeit). Die Bejahung als solche ist ja freilich in jedem Schritte des zweckhaften Handelns enthalten: Wir sahen, daß der Sinnglaube keinem Akte des moralischen Lebens fehlt, und im Sinnglauben ist die Bejahung enthalten. Trotzdem ist die *religiöse* Haltung im moralischen Leben nicht ohne weiteres impliziert. Denn nicht der Sinnglaube als solcher macht diese Haltung aus, sondern erst der Glaube an den wirklichkeits-*transzendenten* Sinn. Es gibt darum moralisches Leben, das nicht zugleich religiös ist. Nicht religiös ist alles moralische Leben mit moralistischer Einstellung, d. h. mit dem Glauben an die *immanente* Sinnhaftigkeit der Realität, daher ohne Verständnis für die untilgbare Rätselhaftigkeit dieser Realität und ohne Verständnis für die transzendente Bedeutung des „Sinnbegriffs". Nicht religiös ist aber auch dasjenige moralische Leben, welches zwar die reale Unlöslichkeit der Problematik begreift (also nicht der idealistisch-moralistischen Blindheit anheimfällt), aber dabei den Sinnglauben überhaupt „ver-

Digitized by Google

liert"; was allerdings nur als Grenzfall der Verzweiflung möglich ist, für welche dieses Leben *nur noch* als Zwang und sinnloses Fatum erscheint.

Worauf es hier ankommt, das ist die Überwindung des moralischen Standpunktes durch die religiöse Haltung, den religiösen Glauben. Wenn der allem moralischen Leben innewohnende Sinnglaube nicht verzweifelnd „verloren" oder moralistisch umgebogen wird, sondern auch angesichts der immanenten Sinnlosigkeit des Lebens als Ahnung eines *transzendenten* Sinnes bleibt, dann beginnt das religiöse Leben. Freilich ist Ahnung noch nicht Glaube im vollen Sinne dieses Wortes. Religiöse *Haltung* ist erst dort vorhanden, wo die Ahnung sich zum Glauben auswächst. Der religiöse Glaube ist das willentliche *Festhalten* der Ahnung, also die *Gewißheit* des transzendenten Sinnes, trotz der immer wieder erfahrenen immanenten Sinnlosigkeit des Lebens. Er erst ist jene klare *Einstellung* zum moralischen Leben, welche dieses Leben aus der vollen Sinngewißheit bejaht, wie immer es sei. Das Erlebnis, welches, mehr oder weniger plötzlich, die Ahnung zur Gewißheit werden läßt, ist das Offenbarungserlebnis, wie immer sein Anlaß und seine Form beschaffen sein mögen. Was offenbar wird, ist immer der transzendente Grund der rätselhaften Wirklichkeit, so daß die Ahnung den Charakter schauender Überzeugung erhält. Die Offenbarung ist daher zugleich ein Aufruf zum Standhalten. Sie kann auch demjenigen zuteil werden, der entweder am Sinn überhaupt verzweifelt oder auf den moralistischen Abweg geraten ist. Möglich ist sie auch hier, weil ja sowohl der Verzweifelte wie der Moralist praktisch vom Sinnglauben nicht loskommen; er ist nur verschüttet oder umgebogen, und jene „Ahnung" lebt, als *Möglichkeit* religiösen Glaubens, in *jeder* Praxis des moralischen Lebens.

In seiner reinsten Form bedeutet der religiöse Glaube das unerschütterliche Vertrauen in die *absolute* Sinnhaftigkeit des noch so problematischen Lebens. Dieses Leben wird nun „verstanden" als tiefstem Sinn entsprechend, aus ihm begründet, von ihm beherrscht. Alle Rätsel, theoretische oder praktische, *sind* gelöst, freilich nicht in der Wirklichkeit selbst oder durch sie, aber im *Grunde* der Wirklichkeit, der selbst nicht in sie noch in ihre Problematik eingeht. Das Leben samt seiner Problematik wird gläubig bejaht, — nicht weil seine Ziele realisierbar wären, sondern weil

Digitized by Google

es selbst, in all seiner ewigen und ewig unvollendeten Entscheidungs- und Kampfnotwendigkeit, als göttliche Bestimmung begriffen ist. Die Schwierigkeiten des Lebens, seine ganze Problematik, bilden nun, trotzdem sie gesehen und nicht verschleiert werden, nicht mehr ein Argument für seine Sinnlosigkeit, sondern gerade sie werden zu Argumenten für das Gelten eines *absoluten* Sinnes. Für den religiösen Glauben ist die problematische Wirklichkeit nicht mehr dunkel, sondern sie ist transparent geworden: der verborgene Sinn scheint durch.

Und dies ist nun das Entscheidende. Der Glaube kann des Lebens froh werden, *ohne* sich im Wahne immanenter Sinnhaftigkeit betrügen zu müssen, wie der Moralismus es tut. Der moralische Standpunkt ist überwunden, ohne daß Verzweiflung (oder Gleichgültigkeit, die dasselbe bedeutet) die Folge wäre. Es ist erkannt, daß der moralische *Standpunkt,* also die Meinung, das Leben sei nur insofern sinnvoll, als es zweckhaft auf einen Endzweck gerichtet sei, — daß dieser Standpunkt unhaltbar ist. Wenn nur ein solches Leben sinnvoll wäre, dann wäre unser moralisches Leben selber sinnlos, weil es tatsächlich im Widerspruch zu seinem Ziele steht; gerade vom moralischen Standpunkt aus ist das moralische Leben sinnlos. Den Sinn gewinnt es erst auf dem religiösen Standpunkt wieder, und nun ist es kein immanenter und daher fraglicher Sinn mehr, sondern absolute, ewige Bestimmung. Es ist auch nicht so, daß der religiöse Glaube gegen die Zwecksetzungen und daher gegen das ganze moralische Leben gleichgültig wäre oder gleichgültig machte. Der Glaube weiß zwar, daß das moralische Leben *in sich,* für sich allein genommen, sinnlos wäre. Aber er weiß auch, daß es eben nicht für sich allein genommen werden kann, sondern nur als eine Seite der ewigen Bestimmung. Er weiß, daß sein Sinn *nicht* in der Realisation eines Endzieles liegt, sondern im Kampfe selbst. Es ist unsere absolut sinnhafte (wenn auch von uns aus nicht wählbare und darum nicht von uns aus zu begründende oder zu begreifende) Bestimmung, daß wir unter dem Gesichtspunkt eines nicht realisierbaren Zieles unsern Willen betätigen, — kurz: daß wir moralisch-zweckhaftes Leben leben. Es ist unsere wohlbegründete Bestimmung, an der Lösung des Lebensrätsels zu arbeiten. Der Sinn dieser Arbeit liegt zwar nicht in der einstmals zu erreichenden Gelöstheit, aber er ist trotzdem

Digitized by Google

vorhanden, nämlich in der Arbeit selbst. Nicht wegen des „Erfolges" ist moralische Leistung „wertvoll", sondern sie hat ihren Wert in sich selbst. Jede Entscheidung steht nicht erst durch ihren Endzweck hindurch, sondern unmittelbar, als Leistung selbst, mit dem Sinn in Verbindung.

So steht also die Sache. Erst der religiöse Standpunkt (in seiner Reinheit verstanden) gibt dem moralischen Leben seinen Sinn. Der moralische Standpunkt dagegen ist nicht einmal für das moralische Leben, dessen „Rechtfertigung" er scheinbar dient, in Wahrheit sinnverstehend; denn *der* Sinn, den er meint (der immanente Sinn der Zielrealisation) *ist* nicht. Dies ist das Resultat der Besinnung, welche durch den Anspruch des moralischen Standpunktes, *der* Sinnstandpunkt zu sein, angeregt wurde. Der Anspruch ist zerstört. Nicht einmal für das moralische Leben läßt er sich aufrecht erhalten. Es hat *keinen* Sinn, Zwecke zu setzen, wenn es keinen andern Sinn als den Zwecksinn gibt. Der moralische *Standpunkt,* der Moralismus, ist hohl und bricht in sich selbst zusammen. Mit ihm bricht zusammen das Urteil, welches er über das *ästhetische* Leben spricht. Im Namen des Zwecksinnes erschien dieses ästhetische Leben sinnlos und nicht zu rechtfertigen. Mit der Kompetenz des Zwecksinnes, *Sinn* zu sein und Sinn zu geben, fällt auch dies Urteil dahin. Zugleich aber ersteht die Möglichkeit eines höhern Begreifens, aus einem Sinn heraus, den schon die Fragestellung der Ästhetik ahnte und der nun gerade in der Untersuchung des moralistischen Anspruchs erkannt wurde. Der — nur religiös zu erfassende — absolute Sinn, welcher dem auf immanentem Standpunkt sinnlos erscheinenden moralischen Leben erst wieder Sinn gibt, er wird auch geeignet sein, das ästhetische Leben zu begründen und zu „rechtfertigen".

2. Das ästhetische und das religiöse Leben.

Vom religiösen Standpunkt aus ist der Sinn des moralischen Lebens gewiß. Damit ist aber auch die *Problematik* der Realität als solche verstanden. Denn das moralische Leben ist ja einerseits Ausdruck dieser Problematik, und andererseits ist es der Kampf um ihre Lösung. Indem dieser Kampf unter letztgültigem Gesichtspunkt verstanden ist, näm-

Digitized by Google

lich als transzendente Bestimmung der Realität, ist auch die Problematik selber verstanden: es ist Bestimmung der Realität, problematische Realität und damit sittliches Kampffeld zu sein. Andererseits ist nun die Problematik von der Realität nicht ablösbar. Realität ist *als* problematische, und sie ist durch und durch, d. h. wesenhaft problematisch. Dies bedeutet, daß vom Glauben aus die Realität überhaupt einen transzendenten Sinn hat. Als *daseiende* ist sie sinnhaft, ihrem Wesen nach. Der transzendente Grund der Bestimmung ist zugleich der Grund der Realität überhaupt. Nicht ihre Problematik „für sich allein" ist ewige Bestimmung, sondern sie selber als problematisch existierende ist von dieser Bestimmung getragen. Eben weil Problematik von Existenz nicht ablösbar ist, noch umgekehrt. Mit der Problematik ist das „Dasein" absolut begründet, mit absoluter „Bestimmung" versehen, schlechthin „gerechtfertigt", fraglos sinnhaft. Im Begriff der göttlichen Schöpfung ist dies religiös ausgedrückt. Er will, in seiner *religiösen* Bedeutung, nichts anderes sagen, als daß die Wirklichkeit als solche göttlich sei.

Dann aber ist nicht nur das moralische Leben göttlich, ewig begründet und ewig sinnhaft, sondern das Leben überhaupt. Ist auch die religiöse Gewißheit im Zusammenhang des moralischen Lebens *entsprungen* (im Sinnglauben, der an das Rätsel der Wirklichkeit stößt), so umfaßt sie doch, sobald sie da ist, notwendig das ganze Leben. Wenn die Problematik, als „Gelegenheit" des moralischen Lebens, absolut begründet ist, so ist absolut begründet sowohl der Wille zur Gelöstheit der Problematik (zum Sein) als auch das, was diesem Willen entgegensteht, — weil ja im *zwiespältigen* Willen die Problematik besteht. Absolut begründet, bestimmungsgemäß, ist zunächst das vom moralischen Standpunkt aus Gute wie das Böse. Absolut sinnvoll ist aber überhaupt nicht nur das, was in moralischer Zweckbeleuchtung sinnhaft erscheint, sondern auch alles Gegenteilige und Gegensätzliche. Darum auch das ganze *ästhetische* Leben. Wohl ist es sinnlos, so lange man auf dem moralischen Standpunkt verharrt. Aber die religiöse Haltung bedeutet die grundsätzliche Überwindung und Absetzung dieses Standpunktes. Sie weiß, daß *alles,* auch was moralisch als sinnlos erscheint, insofern es wirklich ist, auch göttlich und also sinnvoll ist. Moralisch ist es nicht zu verstehen, aber religiös.

Digitized by Google

Der religiöse Glaube ist der Standpunkt des Verstehens schlechthin, und damit derjenige der gläubigen Bejahung gegenüber allem, was Wirklichkeit ist. Diese Bejahung bedeutet, wie wir wissen, nicht moralische Gleichgültigkeit. Denn die moralische Auseinandersetzung ist im religiösen Leben nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil aus höchster Bestimmung gefordert. Der Glaube macht nicht „alles gleich", er lähmt nicht die Auseinandersetzung, sondern er macht sie zu einer göttlich bestimmten Angelegenheit. Gerade dadurch aber wird alle Auseinandersetzung, so ernsthaft sie geführt wird, entgiftet, d. h. von der „Idee" der Sinnlosigkeit des zu Bekämpfenden befreit. *Dies* ist die religiöse Toleranz, diese verstehende „Gerechtigkeit" gegenüber dem, was der Absicht zwecksetzender Haltung widerstrebt oder nicht in sie eingehen will. Aus dieser Bejahung wird notwendig auch die amoralisch-ästhetische Haltung als aus tiefstem Grunde gerechtfertigt verstanden, mag sie dem moralischen Willen noch so sehr ein Unbegreifliches und ein Anstoß sein. Der moralisch-ästhetische Gegensatz verschwindet nicht. Die Lebensprobleme, die sich daraus ergeben, sind nicht eliminiert; sie wollen nach wie vor bearbeitet sein. Immer wird die Unvereinbarkeit moralischer und ästhetischer Haltung prinzipiell bestehen; immer ruft der sittliche Wille zur Tat, zur Bearbeitung der Realität, zur Auseinandersetzung, während die ästhetische Haltung von alledem nichts weiß. Immer wird der Gegensatz akut werden, wo moralischer Anspruch und ästhetische Freude „am gleichen Objekt" zusammentreffen: das ästhetische Objekt will zugleich Gegenstand moralischer Leistung sein. Unvermeidbar sind daher „Kompromisse" ästhetisch-moralischer Art, die ja nichts anderes bedeuten, als daß der Gegensatz ästhetischer und moralischer Haltung untilgbar ist. — Aber dies alles hindert nicht, daß religiöse Haltung *über* dem Gegensatz steht. Denn sie *glaubt* die absolute Begründung, „Notwendigkeit", Sinnhaftigkeit auch dieses Gegensatzes. Sie versteht das *Leben*, weil sie es als in allen Teilen göttlich glaubt.

So ist jedenfalls grundsätzlich die anscheinende Sinnlosigkeit des ästhetischen Lebens überwunden, und zwar zugleich mit der immanenten Sinnlosigkeit des moralischen Lebens. Wenn vom moralisch gemeinten Sinnbegriff aus der Sinn des Ästhetischen fraglich wurde, so mußte zugleich jener Sinnbegriff selber fraglich werden. Die Frage ist reli-

Digitized by Google

giös gelöst durch Überhöhung des moralischen Sinnbegriffs im religiösen Sinnverstehen, im Begriff ewiger Bestimmung der Realität. Damit ist auch die an das Ästhetische gestellte Frage prinzipiell gelöst, und zwar aus demselben Gesichtspunkt. Was dem Moralischen erst den Sinn gibt — die Göttlichkeit der Realität — das gibt zugleich dem Ästhetischen seinen Sinn; denn auch es ist Wirklichkeit. Problematische Wirklichkeit ist daseiende Wirklichkeit. Ästhetische Haltung ist „Ausdruck" des Daseins, wie moralische Haltung Ausdruck der Problematik des Daseins ist. Dasein und Problematik, untrennbar verbunden als problematische Realität, sind beide — für den Glauben — göttlich begründet und daher im tiefsten sinnvoll.

Es ist aber bei allem von größter Wichtigkeit, sich gegenwärtig zu halten, daß der religiöse Standpunkt *Glaube* ist. Dies will nicht besagen, daß er nur so etwas wie eine Vermutung oder hypothetische Annahme bedeute; nein, gerade sofern er Glaube ist, ist er Gewißheit, nämlich Festhalten der Sinngewißheit, also praktische Entschlossenheit. Aber es will besagen, daß wir religiös zwar eines absoluten Sinnes der Wirklichkeit gewiß sind, daß aber diese Gewißheit nicht auf *gegenständlicher* Erfahrung beruht noch also einen *vorgestellten* oder vorstellbaren Sinn des Lebens meint. Die religiöse Erfahrung selbst hat nicht gegenständliche, sondern transzendentale Bedeutung; sie ist immer Offenbarung des Transzendenten, wenn sie auch, für die gegenständliche Betrachtung, in historisch-psychologischem Zusammenhang steht. Der Glaube ist Annahme und Festhalten dieser Offenbarung, eben damit aber Gewißheit von etwas, was gegenständlich nicht gesehen werden kann. Was gesehen, d. h. in der Wirklichkeit angetroffen und gegenständlich vorgestellt werden kann, das ist eben deshalb nicht transzendent. Ein vorstellbarer Sinn wäre ein Zweck oder eine Zweckhaftigkeit, die in der Wirklichkeit festgestellt oder doch hypothetisch festgestellt werden könnten. Von dieser Art ist der religiös geglaubte Sinn nicht. Vielmehr verbindet der Glaube zugleich mit der Gewißheit des Sinnes auch die Gewißheit, daß dieser Sinn nicht von dieser Welt, also auch nicht in Kategorien des Weltdenkens denkbar oder vorstellbar ist. Er bleibt seiner „Beschaffenheit" nach immer *Geheimnis*. Was feststeht, ist nur dies: daß er, und zwar als absoluter, über alle Fraglichkeit oder Problematik erhabener, *ist*. Gerade

Digitized by Google

darum ist er nur dem Glauben zugänglich. Religiös wissen wir, daß das Leben in allen seinen Teilen absolut sinnvoll ist; aber wir wissen nicht, ja wir lehnen jede Versuchung ab zu wissen, welches (inhaltlich) sein Sinn sei.

Trotzdem kennen wir die *Bestimmung* des Lebens. Denn wenn wir wissen, daß es seinen ewigen Sinn hat, so wissen wir, daß es *so, wie es ist,* absolut begründet („gewollt") ist. Es ist also seine ewige Bestimmung, je so zu sein wie es ist; gerade als so seiendes hat es ja seinen transzendenten Sinn. Dies will jene religiöse *Bejahung* des Lebens besagen. Wir wissen also, daß alle „Möglichkeiten" dieses Lebens, sofern sie wirklich sind, ihren Sinn haben, bestimmungsgemäß sind. Das gilt für das moralische Leben und seine interne Problematik: es ist Bestimmung der Realität, problematisch zu sein und in der Aktivierung dieser Problematik ein zweckhaft-moralisches Leben zu führen. Die Frage „wozu", die nur vom moralischen Standpunkt aus möglich ist, ist religiös deshalb gegenstandslos, weil sie die Möglichkeit einer „Vorstellung" des doch transzendent-unvorstellbaren Sinnes voraussetzt. Das gleiche gilt für das ästhetische Leben. Es ist Bestimmung der Wirklichkeit, da zu sein, und es ist ihre Bestimmung, dieses Dasein zu leben und ästhetisch zu erleben. Das ästhetische Leben gehört zur Bestimmung der Wirklichkeit, sofern es *existiert;* denn alles, was existiert, ist absolut begründet. Die Frage „Wozu" aber ist auch hier nur vom moralischen Standpunkt aus stellbar, da sie eine Zweckfrage ist. Auf religiösem Boden ist sie sinnlos, weil einerseits der Sinn (auf den, wenn auch in moralischer Beschränktheit, jene Wozu-Frage hinweist) von vornherein feststeht und weil andererseits ebenso feststeht, daß er transzendent und daher nicht „vorstellbar" ist.

Auch das ästhetische Leben, wie das moralische, bleibt also in einem gewissen Sinne Geheimnis, und es würde von einem Zurücksinken in den Moralismus zeugen, wollte jemand dies Geheimnis zu entschleiern versuchen durch die Frage nach einem *vorstellbaren* Sinn. Die ästhetische Möglichkeit ist uns gegeben, sie gehört zu unserer Bestimmung, sie hat ihren ewigen Sinn, — das ist es, was wir wissen, und nichts anderes. Sie hat ihr ewiges Recht, neben dem moralischen Leben und trotz ihres Antagonismus gegenüber diesem. Auch zweckfremdes, amoralisches, ästhetisches Leben hat seinen unangreifbaren Sinn, mag sich moralische

Digitized by Google

Haltung dazu stellen wie sie will oder muß. Es hat nicht bei diesem moralischen Leben um Erlaubnis zu fragen noch sich zu entschuldigen; es steht in genau dem gleichen Recht. Das ist die Antwort des religiösen Standpunktes auf die Sinnfrage der Ästhetik. Dieser Standpunkt selber aber bedarf keiner Rechtfertigung und ist keiner Rechtfertigungsfrage zugänglich. Man könnte an ihn die Sinnfrage vom moralischen Standpunkt aus stellen wollen, sie wäre eine Zweckfrage. Aber wir wissen, daß mit dem moralischen Standpunkt all sein Sinnfragen unsinnig ist, da jede Sinnfrage über ihn hinausweist und ihn selber also aufhebt. Vom religiösen Standpunkt selber aus aber besteht selbstverständlich keine an ihn zu richtende Sinnfrage, weil in ihm die Gewißheit absoluten Sinnes *lebt*. Wem der absolute Sinn sich als absoluter, transzendenter offenbart hat, der weiß Bescheid und weiß, daß er Bescheid weiß.

Nachdem dies grundsätzlich festgestellt worden ist, können wir jetzt ohne Gefahr des Mißverständnisses auf die anscheinende „Verwandtschaft" der ästhetischen mit der religiösen Haltung hinweisen, eine Ähnlichkeit, welche bei oberflächlichem Hinsehen Anlaß zur Verwechslung oder Vermischung geben könnte, zugleich Anlaß zu der irrigen Meinung, die Sinnfrage sei aus dem ästhetischen Leben selber zu lösen.

Eine Ähnlichkeit besteht zweifellos. Man gewahrt sie ohne weiteres, wenn man den Charakter des moralischen Lebens daneben hält. Dieses ist zwecksetzend, während weder die ästhetische noch die religiöse Haltung sei es Zwecksetzung sei es zweckhafte Auseinandersetzung kennen. Auch die religiöse Haltung nicht. Der religiöse Glaube weiß zwar, daß es, sofern wir in der Problematik leben, unsere Bestimmung ist, in zweckhafter Auseinandersetzung zu leben, und er bejaht darum die Zwecksetzung des moralischen Verhaltens. Aber er setzt nicht selber Zwecke, noch setzt er sich mit der Realität auseinander. Das religiöse „Verhalten" als solches besteht in der Glaubensgewißheit, und wenn man (was hier nicht näher untersucht werden soll), von einer Aktivierung des Glaubens sprechen will, so könnte sie nicht in auseinandersetzend-zweckhaftem Verkehr mit der Wirklichkeit bestehen, sondern nur im „Verkehr mit Gott", der aber ganz gewiß nicht zwecksetzender Verkehr wäre. Die religiöse Haltung kann (wie wir es ja auch von der

Digitized by Google

ästhetischen wissen) moralisiert werden, und damit tritt sie dann freilich in das zwecksetzende Leben ein, aber nur, um genau in gleichem Maße ihren religiösen Charakter zu verlieren. Sofern sie religiöse Haltung bleibt, hat sie es nicht mit der Wirklichkeit, d. h. mit der Welt möglicher Auseinandersetzungsobjekte und möglicher Zwecksetzungen zu tun, sondern mit Gott, welcher als transzendenter Grund der Realität gerade für den Glauben jenseits dieser Möglichkeiten steht. Der Glaube sieht durch die Dinge der Wirklichkeit hindurch: sie sind ihm religiös transparent geworden, sie interessieren ihn nicht als solche, sondern nur als Kreatur und als Bestimmung. Was ihn interessiert, ist das Verhältnis der Dinge zu Gott, und dieses kann nicht, zwecksetzend, von uns aus bestimmt werden; es ist von Gott aus bestimmt. — Eben in dieser „Transparenz" des Realen trifft sich die religiöse Haltung mit der ästhetischen. Wenn auch für jede von ihnen etwas anderes „durchscheint" (die Schönheit hier, der transzendente Grund dort), so ist doch beiden gemeinsam, daß sie die Realität in einem gewissen Sinne nicht „ernst nehmen"; sie haben keine Bedürfnisse an ihr zu befriedigen. Beiden ist die Welt nicht Gegenstand der Entscheidung und der Tat, sondern Gegenstand der Schau, eine Welt der Offenbarung und des tieferen als nur zweckhaften Verständnisses. Für die moralische Haltung ist die Wirklichkeit in jedem Punkte fragwürdig, nicht verständlich und nicht selbstverständlich; darum ist ja Entscheidung nötig. Für die religiöse wie für die ästhetische Haltung ist es charakteristisch, daß gerade diese Fragwürdigkeit fehlt; der ersteren ist das Objekt selbstverständlich (in seinem Dasein), der letztern ist es absolut begründet, wie immer es sei. Für beide fehlt die irritierende Fragwürdigkeit der Dinge, weil ästhetisch keine Frage gestellt und weil religiös *die* Frage beantwortet ist.

Es hängt damit zusammen, daß sich religiöse wie ästhetische Haltung gegenüber der moralischen dadurch auszeichnen, daß sie beide in einem gewissen Sinne naiv sind, — wenn Naivität soviel ist wie Problemlosigkeit. Nur daß die ästhetische Naivität gewissermaßen primär ist, während die Problemlosigkeit des Glaubens durch alle Problemempfindlichkeit hindurchgegangen ist. Immerhin: beiden Haltungen gemeinsam ist das Fehlen jener nicht-naiven „Unzufriedenheit", die immer alles anders haben will. Beide haben „den

Digitized by Google

Frieden", beiden ist das Leben nicht eine mühsam-rätselvolle Angelegenheit, beide bedeuten Lebens-Freude, wenn auch die Art dieser Freude für beide verschieden ist. Darum ist die „Reaktion", welche dem religiösen wie dem ästhetischen Leben entspringen mag, jedesmal nicht eine objektverändernde Tat (solche Tat entspringt nur aus der Unzufriedenheit), sondern ursprünglich nichts als „reine Gebärde", Ausdruck der Seligkeit, der ästhetischen Beglücktheit, der vertrauenden religiösen Gelöstheit. Dies ist die Verwandtschaft der ästhetischen Gebärde mit der religiösen Kultgebärde, — so sehr ihre Hintergründe andererseits verschieden sind. Dies ist, nebenbei bemerkt, auch der Grund dafür, daß beide, ästhetischer Ausdruck und Kultgebärde, sich so leicht verbinden.

Zuletzt beruht die Verwandtschaft eben darin, daß ästhetisches wie religiöses Leben in ihrem Kerne empfangende, nicht „produktive" Haltung bedeuten. Schönheit, wo sie erlebt wird, wird als „unverdientes" Geschenk erlebt, — und die religiöse Offenbarung ist ebenso für den, dem sie zuteil wird, nicht etwas von ihm gemachtes noch zu machendes, sondern reines Geschenk, Gnade. Im religiösen Glauben, wie in ästhetischer Haltung fühlen wir uns ergriffen; wir sind zwar nicht passiv, aber rezeptiv offen. Empfänger der Schönheit wie der religiösen Gewißheit können wir gerade nur dann sein, wenn wir uns der „Ansprüche" enthalten, wenn wir den „moralischen Standpunkt" aufgeben, d. h. wenn wir von der Auseinandersetzung absehen und uns offen halten für das, was nicht der Wirklichkeit (im Sinn des Auseinandersetzungsobjektes) angehört. Die religiöse wie die ästhetische Erleuchtung setzt voraus, daß wir an der Welt möglicher Zweckobjekte vorbei- oder durch sie hindurchschauen, was eben nur so geschehen kann, daß wir nicht auf Zwecke und Zwecksetzungen pochen, sondern von der tiefen Relativität ihrer Bedeutung praktisch durchdrungen sind. So kann die religiöse Gewißheit nicht in uns einziehen, so lange wir, in moralischer Haltung, die Lösung des Rätsels erzwingen wollen; wir sind nicht offen für den transzendenten Sinn, so lange wir einen immanenten Sinn verfolgen und von ihm gebannt sind. Ebenso kann Schönheit uns nicht zuteil werden, so lange wir, in derselben moralischen Haltung, Zweckhaftigkeit und Zweckentsprechung, also wiederum immanenten Sinn wollen.

Digitized by Google

Alle diese Übereinstimmungen sollen aber nicht darüber täuschen, daß ästhetische und religiöse Haltung ihrem Wesen nach verschieden sind. Sie stehen in gemeinsamem Gegensatz zur moralischen Haltung, wenigstens in einem gewissen Sinne, — darin beruht ihre Ähnlichkeit. Aber gerade an ihrem Verhältnis zum moralischen Leben wird auch ihr Unterschied am besten klar. Denn der Glaube — und alles religiöse Leben — hat mit der moralischen Haltung dasjenige gemein, was der ästhetischen Haltung vollkommen fehlt: den Sinnglauben, den Sinnbegriff überhaupt. Ist auch dieser Begriff und Glaube ein anderer an beiden Orten, so ist er doch als Glaube beiden Haltungen eigentümlich. Ja die Ahnung dessen, was in religiöser Haltung Gewißheit geworden ist, lebt, wie wir sahen, praktisch schon im moralischen Leben: Der religiöse Glaube ist gewissermaßen die Erfüllung oder reife Gestalt des sittlichen Glaubens, das ausgewachsene und durch die Problematik nicht mehr angefochtene Vertrauen auf die Sinnhaftigkeit des Lebens. Dieser Sinnbegriff und Sinnglaube fehlt dem ästhetischen Leben; es weiß nichts von Sinn, weil es nichts von möglicher Sinnlosigkeit, nichts von Problematik weiß. Darum ist die moralische Haltung dem ästhetischen Gesichtspunkt nicht nur fremd, sondern unverständlich. Während der religiöse Standpunkt sie vollkommen versteht, gerade wegen ihrer Sinnbezogenheit. Der Glaube ist eben durch die Problematik des Lebens hindurchgegangen; ohne Erlebnis der Fragwürdigkeit und der Rätselhaftigkeit des Lebens ist religiöse Erleuchtung, Offenbarung und Glaube nicht möglich. Ästhetische Haltung aber setzt dies alles nicht voraus. Sie ist „ursprünglich naiv", der Glaube bedeutet errungene — wenn auch dem Ringenden geschenkte — „Naivität", Naivität „zweiter Ordnung".

Es ist ja auch etwas ganz anderes, was der Glaube und was der Schönheitssinn durch die für beide transparente gegenständliche Realität hindurchschaut. Schönheit ist nicht Grund, schöpferischer und bestimmunggebender Grund der Wirklichkeit. Das Schöne ist in keinem andern Sinne göttlich — nämlich für den Glauben, für den allein es ja Göttliches gibt — als die problematische, moralische Wirklichkeit auch. Es ist nicht das göttliche Wesen selbst, so wenig wie die ästhetische Haltung, von sich aus, etwas von Gott weiß. Schönheit ist auch für die ästhetische Haltung ein Geschenk, — aber ein „selbstverständliches", über dessen

Digitized by Google

„Herkunft" nichts gesagt ist. Für den Glauben ist sie, wie alles, ein Gnadengeschenk, das eben dadurch erst seine religiöse Bedeutung erhält, daß es göttliches Geschenk ist.

Es ist kaum nötig, den Unterschied noch weiter zu betonen, etwa durch Hervorhebung des ganz verschiedenen Charakters der religiösen und der ästhetischen „Betätigung": ästhetische Gebärde ist Ausdruck und nichts als Ausdruck, religiöse „Gebärde" ist immer „Gottesdienst", — auch wo sie in das moralische Leben hinüberreicht. Aber etwas muß noch gesagt sein. Wenn religiöses Leben in einem gewissen Sinne aus dem moralischen Leben „hervorgeht" oder doch dieses zur Voraussetzung hat, so gilt nicht das gleiche vom ästhetischen Leben. Nie „führt" ästhetische Haltung zum religiösen Glauben. Denn sie entbehrt des Sinnglaubens und sie kann nicht an das Rätsel stoßen (welcher Anstoß Voraussetzung der religiösen Wendung des Sinnglaubens ist), weil es für sie kein Rätsel gibt.

Umgekehrt ist aber auch ästhetische Haltung nicht etwa eine „Folge" religiöser Einstellung. Wenigstens nicht direkt, sondern nur eben so, daß religiöse Einstellung uns vom Moralismus befreit und also, *sofern* wir ästhetische Empfänglichkeit besitzen, unser ästhetisches Leben vom „schlechten Gewissen" entlastet. Wir werden aber nicht dadurch für Schönheit empfänglich, daß wir für die ewige Sinnhaftigkeit des Lebens empfänglich sind. Die ästhetische Haltung wird zwar — wie die moralische — aus dem Glauben „gerechtfertigt" und also verstanden, aber sie wird nicht daraus geschaffen. Denn wie gesagt: dem Glauben ist das Dasein zwar in einem gewissen Sinne „verständlich" (religiös verständlich), aber es ist ihm gerade nicht „selbstverständlich". Er schaut alle Dinge aus Gott, und nur aus *dieser* Schau, nicht in ästhetischer Schau, ist ihm die Welt recht, so wie sie ist. Richtig ist also nur, daß der Glaube, weil er den Moralismus überwunden hat, unser (aber schon als existierend vorausgesetztes) ästhetisches Leben von dem moralistischen Druck der „Unrechtmäßigkeit" oder Sinnlosigkeit *befreit;* nicht richtig ist, daß er es schaffe.

Dies ist namentlich angesichts der hie und da anzutreffenden Meinung vom religiösen Ursprung der *Kunst* zu betonen. Man muß dieser Meinung gegenüber zuerst die wesenhaft *ästhetische* Bedingtheit der Kunst und dann auch die Differenz zwischen ästhetischer und religiöser „Produktion"

Digitized by Google

einsehen; dann wird man verstehen, daß Kunst zwar *innerhalb* eines religiös bestimmten Lebens als religiös bestimmte Kunst möglich ist, daß sie aber niemals „*aus* Religion" entsteht. Kunst ist Ausdruck ästhetischen Lebens, insbesondere ästhetischer Sehnsucht, kompliziert allerdings durch die moralischen Ingredienzien des persönlichen Geschmacks und durch die Zugehörigkeit zu dem ebenfalls moralisch bestimmten Leben der Kultur, in ihrem Kern und ihrer „Absicht" aber (Darstellung!) durchaus an der Schönheit orientiert. Das religiöse Leben dagegen ist nicht an der Schönheit, sondern am transzendenten Sinn orientiert, und von hier führt kein direkter Weg weder zum Erleben der Schönheit, noch zu künstlerischer Produktion. Religiöses Leben setzt die Sinnfrage und setzt die erlebte Problematik voraus; die ästhetische Wurzel der Kunst setzt im Gegenteil die „Abwesenheit" der Sinnfrage und des Rätsel-Erlebnisses voraus. Aus religiöser Stellung kann die Kunst, als Äußerung des tatsächlichen und daher bestimmungsgemäßen Lebens, verstanden und „gerechtfertigt", kann sie aber niemals geschaffen werden. Auswirkung und Ausdruck religiöser „Gesinnung" ist religiöse Lebensführung, d. h. Leben überhaupt, in allen seinen Formen, unter dem Gesichtspunkt göttlicher Kreation und göttlicher Bestimmung, — gläubige Lebensführung, Leben als Gottesdienst. Sofern dieses Leben sich als Kunst vollzieht, wird auch die Kunst zum Gottesdienst, aber nicht weil sie Kunst ist, sondern weil der Künstler (oder das die Kunst mitlebende Publikum) religiös orientiert ist. In der Kunst als solcher liegt nicht die kultische Bedeutung; wo sie sie besitzt, da erhält sie sie aus dem Glauben, der sich diese Ausdrucksmöglichkeit dienstbar macht. Kunst entsteht nicht aus der kultischen Gebärde oder Handlung, sondern sie kann in kultischem Sinne *verwendet* werden, wo sie einmal — als Ausdruck *ästhetischen* Lebens — vorhanden ist; gerade so wie *jede* Lebensäußerung, auch die moralische, gottesdienstliche Bedeutung gewinnt, wenn sie von religiöser Gesinnung getragen ist. Künstlerische Betätigung kann — religiöse Stellung vorausgesetzt — im Namen Gottes geschehen; — aber diese Gottbezogenheit kommt ihr, wo sie sie aus dem Glauben heraus *gewinnt,* in keiner andern Weise zu als jeder zweckhaft-moralischen Tat, sofern auch diese in Gottes Namen geschieht. Kultgebärde ist Ausdruck religiöser Ergriffenheit; ästhetische Gebärde, als Wurzel

Digitized by Google

der Kunst, ist Ausdruck einer andersartigen „Ergriffenheit", nicht religiös ihrem Ursprung nach, wohl aber fähig (wie jede Lebensäußerung) vom religiösen Geist durchdrungen zu werden.

Darnach ist erkennbar, in welchem Sinne es religiöse Kunst geben kann. Kunst *wird* religiöse Kunst, sobald sie in ein gläubiges Leben eingestellt ist, genau so wie das zwecksetzende Leben religiöses Leben wird, sobald es im Leben gelebt wird. Es ist wesentlich, zu sehen, daß es dabei nicht auf die besondere Art solchen moralischen oder künstlerischen Lebens ankommt, sondern ausschließlich darauf, daß es von gläubiger Gottesgewißheit getragen sei. Kunst wird nicht dadurch zu religiöser Kunst, daß sie etwa im Werke oder in der künstlerischen Phantasie Elemente verwendet, welchen vielleicht traditionsgemäß religiöse (religiös-symbolische oder kultische) Bedeutung zukommt; religiöse „Stoffe" machen die Kunst nicht zu religiöser Kunst. Und es gibt anderseits zweifellos Werke mit derart „religiösem" Inhalt, die vielleicht Kunstwerke, sicher aber nicht Werke religiöser Kunst sind. Sondern alles kommt darauf an, ob der Künstler (eventuell das Publikum) *gläubig* sei oder nicht, und zwar „als Mensch" überhaupt. Führt der Künstler sein künstlerisches Leben als ein gläubiger Mensch, so *ist* seine Kunst religiös, mag sie darstellen was sie wolle. Denn was der Mensch im Glauben tut, ist Gottesdienst, mag es Kunst sein oder Technik oder Politik oder was es sei. Religiöse Kunst ist künstlerische Lebensäußerung eines religiösen Menschen; sie ist als religiöse Kunst aufgenommen, wenn der Aufnehmende sie als ein religiöser Mensch versteht.

Jedenfalls kommt es auf den „objektiven" Inhalt oder auf den Stoff des Werkes nicht an. Es ist möglich und in gewissem Sinne sogar natürlich, daß das Werk des religiösen Künstlers in dieser Hinsicht dem religiösen Bewußtsein oder der religiösen Symbolik seiner Zeit nahesteht; aber notwendig ist dies nicht. Andererseits wird aber der *subjektive* Inhalt seines Werkes allerdings immer religiös bedeutsam sein. Denn der religiöse Künstler symbolisiert darin, wie jeder Künstler, sein eigenes Leben; wenn dieses religiös bestimmt ist, so ist auch das Werk seinem persönlichen Inhalt nach religiös bestimmt, und die Kunst ist eben dadurch religiöse Kunst. Die (ästhetische) *Form* ist nicht religiöse, sondern rein ästhetisch-künstlerische Angelegenheit. Der Ge-

Digitized by Google

halt des Werkes aber ist (für den religiösen Künstler) religiös bedingt. Religiöse Kunst ist Kunst, und nichts als Kunst, — aber sie ist ihrem persönlichen Inhalt nach religiös. Dieser religiöse Gehalt aber kann weder dem Stoff noch dem „objektiven Inhalt" ohne weiteres angesehen werden; er ist nur für denjenigen daran erkennbar, welcher durch sie hindurch die religiöse Seele zu erfühlen vermag.

Was der Glaube weiß, das ist nie etwas anderes als dies: daß Gott als Grund der wie immer beschaffenen Wirklichkeit *ist*, als Grund der Existenz und Grund der Bestimmung. Was religiöse Kunst darstellen kann, ist daher dies und nichts anderes. Wie sie diese Überzeugung von der Göttlichkeit der Welt zur (ästhetisch bedeutsamen) Darstellung bringe, darüber bestehen keine Vorschriften, und dafür gibt es tausend Möglichkeiten. Entscheidend für religiöse Kunst ist nur das Daß. Alle religiöse Kunst „preist Gott" im Werk, und darin besteht sie; *wie* sie ihn preise, darauf kommt es (außer der ästhetischen Form natürlich) nicht an. Alle religiöse Kunst „erzählt" (aber freilich auf künstlerische Weise, nicht „literarisch") von Gott und von seiner Beziehung zur Realität, vom Schöpfer Gott und von dem, in dessen Auftrag und nach dessen Bestimmung wir unser Leben zu leben haben. Selbstverständlich um so reiner, je reiner der Glaube des Künstlers religiöser Glaube ist, je mehr er sich also vom Moralismus und vom Unglauben entfernt (Aberglauben heißen alle Zwischenformen; auch „abergläubische Kunst" ist daher religiöse Kunst, wenn auch in der entsprechenden Relativierung). Also ist alle religiöse Kunst *Mythus*, — wenn man dieses Wort in seiner umfassenden Bedeutung nimmt. Doch ist darüber eine kurze Erklärung nötig.

Mythus ist unter allen Umständen eine „Erzählung" (sie braucht ja nicht in Worten zu geschehen) von Gott und seiner Beziehung zur Welt und zu den Menschen. Er setzt also religiöses Leben voraus und unterscheidet sich dadurch etwa von der (empirisch verstandenen) „Geschichte", welche auch vom Leben und von der Welt erzählt, aber nicht aus dem (religiösen) Gesichtspunkte der Schöpfung und der Bestimmung. Je reiner religiös der Glaube ist, der hinter dem Mythus steht, desto deutlicher entfernt sich die Erzählung von der historischen Darstellung, desto klarer ist das Bewußtsein ihrer *symbolischen* und nicht „realen" Bedeutung. Denn je reiner der Glaube ist, desto deutlicher ist das Ge-

Digitized by Google

fühl für die *Transzendenz* Gottes und des göttlichen Waltens, dafür also, daß dieses Walten in seinem Wie absolutes Geheimnis ist, daß es nicht aus der Realität und in Kategorien der Realitätserkenntnis erfaßbar ist, daß es nicht dieser Welt angehört und also „gegenständlich" nicht in adäquater Weise, sondern eben nur symbolisch dargestellt und schon gedacht werden kann. In jedem Reinheitsgrad religiösen Glaubens lebt aber doch mehr oder weniger stark das Gefühl für diese Transzendenz, das Gefühl für das Wunder; daher ist aller Mythus von vornherein, für den, der ihn als Mythus erzählt oder aufnimmt, nicht Geschichte, sondern Symbol einer adäquat nicht zu erkennenden „Geschichte". Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Der Inhalt des Glaubens kann nämlich auf zwei Arten symbolisch dargestellt werden, und nur eine dieser Arten ist Mythus. Die andere ist die „dogmatische". Auch das Dogma ist eine „Erzählung" (entsprechend dem Glaubens-Inhalt) von Gott und seinem Verhältnis zur Welt. Auch es ist symbolisch gemeint, und zwar um so deutlicher, je reiner religiös der Glaube ist, — aus dem bereits angegebenen Grunde. Und auch darin endlich unterscheidet sich der Mythus nicht vom Dogma, daß etwa nur das letztere sich auf Offenbarung beriefe. Vielmehr ist der Offenbarungsglaube mit dem religiösen Glauben untrennbar verbunden: Göttliches kann ja nicht erkannt, es kann nur offenbart werden, und alles religiöse Erlebnis hat den Charakter des Ergriffenwerdens aus dem Jenseits der Realität, — es ist selbst immer der Inbegriff alles Wunders. Wenn also der Mythus religiöses Erleben voraussetzt, so setzt auch er Offenbarung voraus, nicht anders als das Dogma.

Der Unterschied zwischen beiden liegt anderswo. Nämlich in der Art der symbolischen Darstellung des Unsagbaren. Das Dogma stellt den Glaubensinhalt „rational" dar, der Mythus künstlerisch. „Rational" heißt hier: in den Formen der Erkenntnis, in Begriffen und Urteilen, in den Formen des Wissens. Das Wissen, die begriffliche Bemächtigung, gehört aber dem moralischen Leben an, dem Leben, das in seiner „theoretischen" Ausprägung die „Wahrheit" sucht, sie zum (geistbestimmten) Zwecke denkender Arbeit macht. Anders der Mythus. Er symbolisiert den Glaubensinhalt nicht in rational-moralischer, sondern gerade in ästhetisch bedeutsamer Form. Er ist nicht ein Werk des Denkens,

Digitized by Google

sondern ein Kunstwerk. Und dies ist sein Unterschied vom Dogma. Der Inhalt ist beiden gemeinsam. Aber der Mythus stellt ihn so dar, daß die Darstellung ästhetisch bedeutsam sein soll; er schaut das göttliche Walten ästhetisch und stellt es künstlerisch dar. Daher wird der Mythus zum Drama oder zum Epos oder zum „Bilde", oder er findet mimisch-tänzerische Gestalt, — je nach der speziellen Darstellungsart.

So definiert sich der Mythus als *künstlerische* Darstellung des Glaubensinhalts. Das Symbol, das er bietet, ist nicht nur Symbol für die „Sache", sondern zugleich ästhetisch bedeutsames Symbol, wie es für alles Kunstwerk charakteristisch ist. Daraus ist klar, daß *alle* religiöse Kunst diesen mythischen Charakter hat. Denn darin besteht ja religiöse Kunst, daß Glaubensinhalt künstlerisch ausgedrückt wird, im ästhetisch bedeutsamen Symbol. Wir *nennen* für gewöhnlich nicht jedes religiöse Kunstwerk Mythus, sondern wir reservieren den Titel für jene Art, welche den Glaubensinhalt als „Geschichte" gibt. Es ist nichts gegen diesen engern Begriff einzuwenden. Aber andererseits ist die Abgrenzung gegen andersartige religiöse Kunst nicht scharf durchzuführen, denn ein „historisches Element" ist in aller Darstellung religiösen Lebens oder Glaubensgehaltes vorhanden. Ob man aber das Wort im Sinne des engern oder des weitern Begriffes verwende: sicher ist jedenfalls, daß der Mythus in den Bereich der religiösen *Kunst* gehört und nicht etwa ein Sondergebiet neben Kunst und rationaler Erkenntnis oder Erkenntnisdarstellung repräsentiert.

Daß es religiöse Kunst überhaupt gibt, das bedeutet weder eine innere Gleichartigkeit des religiösen und des ästhetischen Lebens noch ein Hervorgehen der Kunst aus religiöser Haltung. Es liegt in ihr nichts anderes als die Tatsache vor, daß das religiöse Leben des religiösen Künstlers sich auch in seinem Werke ausdrückt, — nicht in dem, was es zum Kunstwerk macht, aber in seinem Inhalt. Das ästhetische Wesen der Kunst ist, wie das ästhetische Leben überhaupt, auf sich selbst gestellt und ist kein Derivat religiöser Haltung. Es besteht keine Verwandtschaft der Art, daß ästhetisches Leben etwa wegen religiösen Ursprungs sich selbst rechtfertigte. Ästhetisches Leben, in sich selbst nicht einmal die *Frage* des Sinnes enthaltend, gibt selber keine Antwort auf die Sinnfrage. Wie das moralische Leben,

Digitized by Google

so ist auch es als sinnhaft erst von einem andern, nämlich vom religiösen Standpunkt aus zu verstehen.

Trotzdem besitzt nun das, was als „Verwandtschaft" der ästhetischen mit der religiösen Haltung erschien, eine bestimmte wesenhafte Bedeutung. Es ist schon am Schlusse des II. Teils darauf hingewiesen worden. Wie das *moralische* Leben trotz seiner Verschiedenheit von der religiösen Haltung doch auf diese Haltung hinweist, nämlich durch den schon in ihm vorhandenen Sinnglauben: so enthält auch das *ästhetische* Leben schon als solches einen Hinweis auf den religiösen Glauben. Der Sinn für die Schönheit ist der Sinn für die Selbstverständlichkeit des Daseins. Der religiöse Glaube ist der Sinn nicht für die Selbstverständlichkeit, aber für das, was man die transzendente oder die absolute Verständlichkeit des Daseins nennen könnte. Ästhetisch nehmen wir die Welt — und dadurch ist sie uns schön — entgegen als ein Geschenk, ohne zu fragen woher und wozu; religiös nehmen wir sie und das Leben wieder als eine Gabe, aber nun wissend, woher und wozu (sofern man dieses Wozu nicht zweckhaft, sondern im Sinne ewiger Bestimmung versteht); dadurch werden uns Welt und Leben „gut", d. h. gerechtfertigt und sinnhaft.

Freilich: religiöser Glaube ist durch die Zerissenheit des moralischen Lebens hindurchgegangen; er kennt das „Gesetz", auch wenn er es überwunden hat. Ästhetische Haltung weiß nichts von den Abgründen, über denen der Glaube sich aufbaut. Sie ist darum selber nicht Glaube. Aber sie ist doch, als „vorproblematische" Form seligen Lebens, wie eine „Vorahnung" davon. Sie ist, als Sinn für die Fraglosigkeit der Realität, sozusagen die naive Vorform des Glaubens. Wir sind Selbstverständlichkeit zu erleben fähig, weil wir *absolute* Begründetheit und daher absolute Fraglosigkeit ahnen. Diese ästhetische Ahnung geht dem ahnenden Sinnglauben des moralischen Lebens, die „statische" Sinnahnung geht der „dynamischen" Sinnahnung parallel: beide finden ihre Erfüllung im religiösen Glauben. Auch die ästhetische Haltung weist, kraft jener Ahnung, auf den absoluten Grund hin.

Im Sinn für die Schönheit erfassen wir noch wie harmlose Kinder, daß das Dasein im tiefsten Grunde fraglos und über alle Problematik erhaben ist. Im Glauben erfassen wir diese Wahrheit wieder, aber nun auf einer andern Stufe,

Digitized by Google

welche das Erlebnis der Fragwürdigkeit aller Dinge hinter sich hat; wir haben nun jenen „tiefsten Grund" *geschaut,* von dem aus alle Problematik, obwohl sie für uns besteht, im absoluten Sinne gelöst ist. Und gerade vom religiösen Standpunkt aus erscheint nun die ästhetische Möglichkeit wie ein gütiges Geschenk, das uns inmitten der Verstricktheit im moralisch-problematischen Leben vor dem gänzlichen Verlust des Sinnes für die Fraglosigkeit bewahrt. Wie eine „Erinnerung" an die ursprüngliche, göttliche Fraglosigkeit des Lebens begleitet uns der Sinn für die Schönheit, bis wir im Glauben den göttlichen Ursprung wieder finden.

Die Sinnfrage der Ästhetik findet nirgends als im religiösen Glauben eine Antwort. Wie jede Sinnfrage überhaupt. Das ästhetische Leben selber weiß nichts von einer Sinnfrage; so kann die Ästhetik aus ihm selbst keine Antwort erhalten. Das moralische Leben, mit ihm die rationale Erkenntnis, kennt wohl die Sinnfrage, aber eine Antwort findet die Ästhetik auch in ihm nicht, weil sein immanenter Sinn ein Zwecksinn ist, der für ästhetisch-unzweckhaftes Leben kein Verständnis ermöglicht, — und weil außerdem jener immanente Sinn dem schärferen Blicke sich als selber fragwürdig und zuletzt in sich unbegründet erweist. Eine Antwort gibt allein der religiöse Glaube, weil er allein einen nicht mehr fraglichen Sinn kennt und weil er zugleich, im Begriff der ewigen Bestimmung, für das Ganze des Lebens Verständnis hat. Die Frage der Ästhetik kann nur religiös gelöst werden.

Aber es wäre eine große Täuschung, sollte man meinen, Ästhetik, Philosophie überhaupt, würde sich selber untreu dadurch, daß sie sich, um eine Lösung ihrer Fragen zu finden, den religiösen Standpunkt „zu eigen macht". Die Meinung setzt voraus, daß Philosophie sich damit auf einen ihr fremden, ja ihr entgegengesetzten Standpunkt begäbe, auf einen andern als „ihren eigenen", von dem aus ihre Frage erfolgte. Richtig ist zwar, daß alles Sinnfragen im *moralischen* Leben seinen Ursprung hat, und daß alle Philosophie von hier ihren Ausgang nimmt. Aber wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß *Ästhetik,* indem sie die Sinnfrage an das ästhetische Leben stellt, trotzdem seine *moralische* Sinnlosigkeit von vornherein klar sein müßte, — daß sie gerade dadurch, also schon in ihrer Fragestellung, dem moralischen *Standpunkt* entwachsen ist. Was sich am deutlichsten darin

Digitized by Google

zeigt, daß mit ihrer Fragestellung der moralische Standpunkt in seiner Sinn-Kompetenz und seiner „Verurteilung" des Ästhetischen seinerseits in Frage gestellt wird. In der *Frage* der Ästhetik schon lebt jene „Ahnung" von einer Sinnhaftigkeit, welche über jeden Zwecksinn erhaben wäre, und von der aus eine Lebenshaltung gerechtfertigt wäre, nicht weil sie einem Zwecke diente, sondern an und für sich, d. h. einfach als existierende. Diese Ahnung aber ist nichts anderes als das, was in seiner reinen Ausbildung der religiöse Glaube ist. Denn sie *ist* der Sinnglaube, der vor der anscheinenden Sinnlosigkeit irgend einer Seite des Lebens nicht kapituliert, sondern zum Festhalten entschlossen ist. So ist der religiöse Glaube schon der Fragestellung der Ästhetik nicht fremd, und mit ihrer vom Glauben aus gegebenen Antwort ist sie sich nicht untreu geworden, noch hat sie sich auf einen andern Standpunkt begeben. Zuletzt gilt dies von aller Philosophie: sie ist ganze Philosophie, in Frage und Antwort, nur sofern sie religiöse Philosophie ist.

Digitized by Google